

مجلد اول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

نعمت علی محمد و آل محمد

کشف البیوم

مما فی المسلم

الشیخ

موسیٰ بن اسماعیل بن سید محمد بن محمد بن محمد

بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد

بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد

بن محمد

مختصر فرستاد از کتبخانه مجلس شورای اسلامی

تفسیر طالعین بخشی بر حاشیہ عربی بیانی - اس تفسیر کے مجموعہ میں طبع نے مال وہ سال کی محنت کی پورامل فتح حصہ ملی و طبع خود ہم کر کے ان سے منقول مذکور صحیح کیا ہے حاشیہ جو غلط اور منسوخ آج تک نقل ہوتے چلے آتے تھے فاج یکے گئے بجائے ان کے حاشیہ بندہ	تفسیر سراج النیر تفسیر علی بن ابیہان تفسیر سراج النیر بہ نقد - کشوری تفسیر جامع البیان بخاری شریف شیخ ابی حنیفہ مطبوعہ مصر	تفسیر سراج النیر تفسیر علی بن ابیہان تفسیر سراج النیر بہ نقد - کشوری تفسیر جامع البیان بخاری شریف شیخ ابی حنیفہ مطبوعہ مصر	تفسیر سراج النیر تفسیر علی بن ابیہان تفسیر سراج النیر بہ نقد - کشوری تفسیر جامع البیان بخاری شریف شیخ ابی حنیفہ مطبوعہ مصر
---	--	--	--

والله اعلم بالشيء
والله اعلم بالشيء

الموسى محمد بشير الدين القنوبى رحمه الله تعالى العالمين قد استمر طبعه
بسنن أبيهم وأتباعهم أئمة الجهاد وحيد عهد الأعداء واليه

المطبعة في المكنيا الواقي الدليل

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غير الفصل والمراد بها هنا هو هذا اشتقاقها من اى
لانها تبين ان اى شى او من اوى اليه اى يرجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذى
العلامة واصليها عند الفراء الحوية ككثرة قابلية واو يا الفاعل على خلاف القياس
وعند تحليل اية وعند سيبويه اوية كرملة فاعلت قال ابن هشام في تذكرة اذا اجتمع
حرفان متحقان للاعلال فالقياس ان يعلى الثانى دون الاول نحو موسى وموى
وشذ في كلامهم ان يعلى الاول دون الثانى كحاية وطاية وثاية واية وعند الكسائى
اية كقائلة فخذت الهمزة تخفيفا وارسل لبينات جمع بيته من البيان وهو نظيره
والمراد بها اما الايات المحكمات الواضحات التى لا تقبل التأويل والاحاديث كذلك
او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلاريب وارتياح فظلم الدين اما
بالتشديد يعنى ملائعى اكل ونشر الدين بعد التنزيل والارسال او بالتخفيف يعنى
ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثانى مرفوعا وطبع اليقين طبع اما
بالتشديد او بالتخفيف معروفا يعنى ملائعى اليقين فى قلوب المؤمنين واما بالتخفيف مجهولا
يعنى احكم اى جعل اليقين فى قلوبهم محكما ربنا لا الحقيقة حقا اى فى الواقع
ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصلك عن الغير وكل
ممن سواك مجاز ثبوت فى الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا
بحقيقتك فهو غير ثابت وباطل فى نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الا موكلا
ممن غيرك مجازي باجارتك وامور بامرک فالمجاز نهنا بضم الميم مفعول من
الاجازة لا كما كان اولا بفتح الميم اعنة المبادئ الا عنة جمع عنان بل كسر عنة

اشكر المصطفى اى الصابر محبا لله بن عبد الشكور الذى مات سنة اربع
 ومائة وتسع عشر من الهجرة بلغه الله من التخليج الى خلق الكمال الذروة بفهم
 الدال المعجزة او كسر العالمى من كل شئ او عالمى بجبل اى بالاسنى هرير وبالاى
 كوه ورقاة اى رفته عن حضيضه لقال الى قلة الجبال انخفض السافل
 من الارض اى لى زمتى من كوه والقال اهم مصداقنى القول وقيل تتحل
 القول فى الخبر والقال فى الشر والقالة بضم القاف وتشديد اللام راس جبل والعالمى
 من كل شئ اى سر كوه وبالاى هرير وادى الى كيفة الانسان وما هو عليه من السعادة
 باستكمال النفس اى الروح والمادة اى ما تعلق به نفس هو البدن وذلك
 اى الاستكمال بالتحقق اى الصيرورة على اليقين والخلق اى التدين بالاعمال
 الصالحة وبالاى استكمال النفس بالثانى استكمال المادة وهما اى التحقق وتخلق
 بالتفقه فى الدين والتبصر اى التمسق بمواقف الحق واليقين والمناسب
 فى صلة استجرى والسلوك فى هذا الواجى الذى هو تقفه انما يتاقي
 بتحصيل المبادئ التى يتوقف عليها التفقه ومنها اى من المبادئ علم اصول
 الاحكام الفقهية لانها ما لم تعلم لا تحصل الفقاہة فهى اى علم الاصول من اجل
 علوم الاسلام فان اهل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومبادئها والاصول بعضها
 منها التبة الف فى مدحه اى مدح الاصول وبيان علوم مرتبة خطب جميع خطبة
 وهى الكلام المنفرد المسجج وصنف قواعد اى قواعد الاصول كتب كنت صفت
 بعض عمرى فى تحصيل مطالبه وكلت نظرى الى تحقيق ما ربه المارب جمع
 مارب بمسح الرار المهمة من الاربعين مستحقين للاعتناء والملازمة من المارب منها المارب

لانها مما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم تحجب عن حقيقة من حقائقه
 ولم تخف على دقيقة من وقائعه ثم بعد تحصيل المطالب وتحقيقها لامر ما
 اى لا عظيم اردت ان احرف فيه اى فى علم الاصول سبغنا بالكسر لفرقة
 والكتاب الكبير وافيا لسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا لطالب هذا الفن يجمع
 ذلك الكتاب الى الفروع اى المسائل الفقهية وله ههنا معنى مع انهم من اجمع
 معنى اضم اصولا اى دلائل تلك الفروع والى المشرع اى الامور الشرعية العقلية
 معقولا اى الامور العقلية ويقتضى على طريق الحنفية والشافعية ولا يعيل
 ميلا ما اى لا يبدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير عن الواقعية اى عما كان
 حق فى الواقع سواء كان موافقا للحنفية او الشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل
 الله وتوفيقه كما ترى فى الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال انه معدن
 للمسائل والمعدن يكسر الدال منبت الجواهر امر مجرى للمسائل بل سحر لا
 يدري بحقيقة حاله لا لادام مثله ونظيره والاشياء تعرف بامثالها وسميته
 بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطراح اى البعد والافتقار فى الخلف وعدم الاعتداد
 به والبحر اى الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسفر والفرح فقد بعد التسمية
 الهمنى مالك الملك كرهوت بمعنى الفرد السلطان والمملكة وفى
 بعض الشروح هو اسم لملك ينسب اليه اىصال النعم ان تاريخه اى تاريخ تضييفه
 وبيان وقية مسلم الثبوت اى سنة الف ومائة وتسع آلاف حرف تنبيه
 الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه
 وغايته ومقالات ثلث فى المبادئ الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة في
الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقدمة ففي حد اصول
الفقه وموضوعه وفائدته وله حدان حدليا وحداناً فاما حده اى حد
اصول الفقه مصداقاً اى من حيث المعنى الاضافى فالاصل الذى جمعه مضاف
الى الفقه فى لفظ اصول الفقه اختلفوا فى تفسيره لغة بيانات شتى احدى ما يستنبط
عليه غيره قاله ابو الحسين البصرى فى شرح العمدة وثانيها المحتاج اليه قاله الامام
فى الحصول والمنتخب وقبحة صاحب التحصيل وثالثها افضل اشئى كما فى القاموس
وغيره وعلى هذا يضاف الى الكل الشجر واصل الجدار وربهما ما يستند تحقق اشئى اليه
قاله الامام فى الاحكام والبنارسى فى محكم الاصول وقال الاسنوى فى شرح المنهاج
واقرب هذه المحدود هو الاول والاخر والمختار فى شرح المختصر للقاضى عضد وشرح
جميع الجوامع للمحلى والتتبع وغيره هو الاول وهو المشهور فلذا خصه المصنف حمداً لتعالى
بالذكر وقالوا فى تفسيره اصطلاحاً الراجح بقولهم الاصل فى الكلام الحقيقة اى الراجح
والمستحب بفتح الحاء المهملة ومستحب اشئى حاله الذى كان عليه قبل حاله
الطارى لان اشئى يدعوه الى الصحة لو لم يكن هذا الطارى كما يقال طهارة الماء اصل
وتعارض الاصل والظاهر والقاعدة كقولهم اباحة الميتة للمصنط خلاف الاصل اى
القاعدة المستمرة والفاعل مرفوع اصل من اصول النحوى قاعدة منها والدليل كما
يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة افيد فى شرح المختصر للقاضى عضد انه
اى لفظ الاصل لا الضيف العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه والمراد منه
دليله اى دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسى معاصر المصنف لفظ الاصل

في اصول الفقه على القاعدة حيث قال في محكم الاصول فالاصناف هي الاول
او القواعد المحققة بالفقه فقد غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المحقق على
ان قواعد العلم مسائل لا مبادئه يعني لو صح هذا الكلام عند هذه الاصناف لم يصح
هنا لان اصول الفقه مبادئ للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائل لا مبادئه قال
صاحب المستم قد يصنف الاصول الى العلم وبراديه قواعد الكلية كما يقال فلان
حافظ الاصول الطبيعي والرياضي اى حافظ القواعد الكلية ولا ريب في ان اصول الفقه قواعد
ومسائل وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لما مناسبتها للفقه
لكونها مبادئ لما تفجوز اضافتها اليه لادنى مناسبة ولما تبين مما ذكره هناك ان الاصول
في اصول الفقه بمعنى الاول فلم يكن بد من كون هذا العلم اوله لتناسب الاسم للمسمى
فقال موافقا لما قاله التاج اسبكي في جميع اجوام مع تم هذا العلم اى علم اصول
الفقه ادلة اجمالية اى دلائل مجلية غير متضمنة بخصوص مسألة مسألة للفقه محتاج اليها
اى الى الاول الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اى الاول المتضمنة بخصوص
مسألة مسألة على احكامها اى احكام الدلائل التفصيلية الثابتة بها كقولنا الزكوة
واجبة هذه مسألة فقهية وحكم ثابت ليس تفصيلي لقوله تعالى واتوا الزكوة
هنا دليل تفصيلي فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالي يحتاج اليه عند تطبيق التفصيلي
على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتؤخذ صغراه من الدليل التفصيلي وتؤخذ
كبراه من المسألة الاصولية فيقال الزكوة شئ امر به وكل شئ امر به واجب ينتج الزكوة
واجبة فالصغرى مأخوذة من قوله تعالى واتوا الزكوة والكبرى مأخوذة من مسألة اصولية
هى ان الامر للوجوب وليس نسبة اى نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

قوله في محكم الاصول
ان اصول الفقه على القاعدة
حيث قال في محكم الاصول
فالاصناف هي الاول
او القواعد المحققة بالفقه
فقد غفل عن هذا الاصل
الذي افيد في شرح المحقق
على ان قواعد العلم مسائل
لا مبادئه يعني لو صح
هذا الكلام عند هذه
الاصناف لم يصح هنا لان
اصول الفقه مبادئ للفقه
لا مسائل له وقواعد الفقه
مسائل لا مبادئه قال
صاحب المستم قد يصنف
الاصول الى العلم وبراديه
قواعد الكلية كما يقال
فلان حافظ الاصول الطبيعي
والرياضي اى حافظ القواعد
الكلية ولا ريب في ان
اصول الفقه قواعد ومسائل
وان لم تكن تلك القواعد
والمسائل قواعد ومسائل
للفقه لكن لما مناسبتها
للفقه لكونها مبادئ لما
تفجوز اضافتها اليه لادنى
مناسبة ولما تبين مما ذكره
هناك ان الاصول في اصول
الفقه بمعنى الاول فلم يكن
بد من كون هذا العلم اوله
لتناسب الاسم للمسمى
فقال موافقا لما قاله
التاج اسبكي في جميع
اجوام مع تم هذا العلم
اى علم اصول الفقه ادلة
اجمالية اى دلائل مجلية
غير متضمنة بخصوص
مسألة مسألة للفقه
محتاج اليها اى الى الاول
الاجمالية عند تطبيق
الدلائل التفصيلية اى
الاول المتضمنة بخصوص
مسألة مسألة على احكامها
اى احكام الدلائل
التفصيلية الثابتة بها
كقولنا الزكوة واجبة
هذه مسألة فقهية وحكم
ثابت ليس تفصيلي
لقوله تعالى واتوا
الزكوة هنا دليل
تفصيلي فان الامر
للو وجوب هذا دليل
اجمالي يحتاج اليه
عند تطبيق التفصيلي
على حكمه وطريق
التطبيق ان يؤلف
القياس فتؤخذ
صغراه من الدليل
التفصيلي وتؤخذ
كبراه من المسألة
الاصولية فيقال
الزكوة شئ امر به
وكل شئ امر به
واجب ينتج الزكوة
واجبة فالصغرى
مأخوذة من قوله
تعالى واتوا الزكوة
والكبرى مأخوذة من
مسألة اصولية
هى ان الامر
للو وجوب وليس
نسبة اى نسبة
علم الاصول الى
علم الفقه كنسبة

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواهم معاصر المصنف صاحب محكم
الاصول فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التي تؤخذ
منها صغريات القياسات كأقوال الزكوة بموادها وصيغها من افراد موضوع مسائل
الاصول كالامر للوجوب فان أقوال الزكوة فرد من اشراد الامر بخلاف المنطق
الباحث عن المعقولات الثانية فان ما تؤخذ عنه صغريات القياسات التي تؤلف
للاشبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلاً قلنا ان الفلك
ذو طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبيعي كرة فيأخذ منه الصغرى اعنى كون الفلك
ذو طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوعات
مسائل المنطق الباعث عن المعقولات الثانية قال بركت الاله آبادى في حاشيته
على هذا الكتاب فيه نظراً لان غرض الفاضل المذكور يعنى البنارسى ان الاصول وجوب
الرعاية في الفقه كما ان المنطق واجب لرعاية في الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين الفقهين
متحققة وان تقارقا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى واقادير العلوم في شئ
لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس أقوال الزكوة
فرد لموضوع هذه المسئلة الاعتبار صورتهما انتهى واقاض صاحب مختتم الحصول كما نه
اراد بمواد الادلة الفقهية الكتاب السنة مثلاً وبصورتها كونها امراً ونهياً وعاماً وخصوصاً وغير ذلك
وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك افراد مواد اليقينيات من الضروريات
والنظريات والظنيات والمسلّمات والمشهورات وغير ذلك وصورة بالاقية واشكالها و
ضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب في الفرق بين الاثنين
ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادئ الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية مأخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة
 الآلية كنسبة الى سائر العلوم دون المبدئية فان المنطق لا يحتاج اليه في شئ من العلوم
 الا في معرفة كيفية الاستنتاج ولا تؤخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية
 بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله
 وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموي في الحال والبيضا
 في المنهاج واشار السبكي في جميع الجوامع الى صلته وادته المحلى في شرحه وقال
 الامام في الحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال
 بها وكيفية حال استدلال بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب
 وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدي في الاحكام فقه ادلة الفقه وجهات
 دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال استدلال بها من جهة الجملة والفقه الذي
 هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره بعبارات فقال
 الامام في الحصول والمنتخب هو فهم عن عرض التكلم من كلامه وقال الشيخ ابو اسحق
 في شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان السمار فوقنا وقال المحلى
 في شرح جميع اجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا هو الصواب
 فقد قال ابو هري الفقه الفهم وقال الامدي في الاحكام ما حاصله ان الفقه في اللغة
 عبارة عن الفهم قيل هو العلم والاشبه ان الفهم معانيه للعلم اذا الفهم عبارة عن جودة
 الفهم من جهة تهية لاقتناص ما يرو عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما
 كالعامي الفطن فكل عالم فهم ليس كل فهم عالم والمختار في تفسيره مشرعا
 انه حكمة اي علم باحوال الموجودات في الجملة وهي الافعال على ما هي عليه

كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام خرج به
 علم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة مسئلة مخرج به العلم بوجوب الشئ لوجود
 الحقى او بعدم وجوبه لوجود الثانى لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن احماد فى
 المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالا استدلال بعد التفصيلية وغيره العملية بعد الشرعية والسبب
 والبيضاوى المكتسب بعد العملية والامام والارموى وصاحب التفصيل قيد الاحكام
 الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وروصد
 الشرعية فى التوضيح على تقييدهم وزيادة ابن احماد قوله بالاستدلال فتعقبنا تفتازانى
 فى التلويح واورد على تعريف القوم للفقه ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع
 الاحكام محل الجمع المحلى باللام على الاستتراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون جامعا
 لخروج بعض افراد المعرف وهو فقه بعض الفقهاء بالذين اجمعوا على فقاهتهم كابى حنيفة
 ومالك رحمهما الله تعالى لثبوت لا ادرى عن ذلك البعض فى بعض الاحكام لقل ان
 ابا حنيفة سئل عن الدهر فقال لا ادرى ولا اعلم ماهو وما الكاسل عن الصين مسائل
 فاجاب رتبة وقال فى ستة وثلاثين لا ادرى ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام هو
 كان بعضا او كلا محل الجمع المحلى باللام على ان يحبس فلا يطرده اى لا يكون التعريف
 مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن الادلة
 التفصيلية لان المقلد الذى ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض المسائل
 بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشئ الاول بانه لا يضر شيئا ولا ريب
 ان ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التمييز لان المراد بالعلم فى قولهم العلم بالاحكام
 الملكية اى الكيفية الراضية لاستخراج جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن

فعليه العلم لا اشتغال لطبيعة بشي في وقت مع وجود احواله التي بها يتكمن الانسان من
 استنباط كل مسئلة اذا التفت وجمع الخاطرات التفت الموانع فلا يضر لا ادرى عند عدم الالتفات
 وجمع الخاطرات وجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن ابي حبيب في
 المنتقى واختصار ارتقاء العمل في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعبه
 التفتار في في التلويح و اجيب عنه باختصار الشق الثاني بان المراد بالادلة
 في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفصى الى العلم بوجوب العمل
 بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على
 المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب و
 نحوها ليست عندهم اداة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب العمل
 بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اى بواسطة من خواص المجتهد اجماعا لا انعقاد
 الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد فمستندة
 في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قوله مجتهدا لا ظنه اى ظن
 المقلد ولا ظنه اى ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان التعلد يجب عليه
 العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتده بل الاجماع انعقد على خلافه وانه يجب
 عليه العمل بمقتضى قوله مجتده لهذا لظن المجتهد بشي ولم يقل ولم يغتبه لم يجب
 الاتباع فيه على مقتضاه فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجب
 بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجب بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
 ولا ظن مجتده بل يظنه ظنا لا يفضي الى علم عدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا
 بل يجب عليه العمل بموجب قوله مجتده فيجزم بوجوب العمل بموجب قوله مجتده

هذا هو الوجه في وجوب العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اى بواسطة من خواص المجتهد اجماعا لا انعقاد

على ان العلم لا اشتغال لطبيعة بشي في وقت مع وجود احواله التي بها يتكمن الانسان من
 استنباط كل مسئلة اذا التفت وجمع الخاطرات التفت الموانع فلا يضر لا ادرى عند عدم الالتفات
 وجمع الخاطرات وجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن ابي حبيب في
 المنتقى واختصار ارتقاء العمل في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعبه
 التفتار في في التلويح و اجيب عنه باختصار الشق الثاني بان المراد بالادلة
 في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفصى الى العلم بوجوب العمل
 بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على
 المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب و
 نحوها ليست عندهم اداة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب العمل
 بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اى بواسطة من خواص المجتهد اجماعا لا انعقاد
 الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد فمستندة
 في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قوله مجتهدا لا ظنه اى ظن
 المقلد ولا ظنه اى ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان التعلد يجب عليه
 العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتده بل الاجماع انعقد على خلافه وانه يجب
 عليه العمل بمقتضى قوله مجتده لهذا لظن المجتهد بشي ولم يقل ولم يغتبه لم يجب
 الاتباع فيه على مقتضاه فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجب
 بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجب بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
 ولا ظن مجتده بل يظنه ظنا لا يفضي الى علم عدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا
 بل يجب عليه العمل بموجب قوله مجتده فيجزم بوجوب العمل بموجب قوله مجتده

في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفصى الى العلم بوجوب العمل بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب و نحوها ليست عندهم اداة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اى بواسطة من خواص المجتهد اجماعا لا انعقاد

حَتَّى لَا تَقْلَ مِثْلَ مَنْ قَالَ وَهُوَ صَاحِبُ مَحْكَمِ الْأَصُولِ بَعْدَ الْعَسَقِ بَيَانَهُ كَمَا
 أَنْظَنُونِ الْمُجْتَهِدَ وَاجِبَ الْعَمَلِ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى الْمُجْتَهِدِ كَذَلِكَ أَيْ مِثْلَ الْمُجْتَهِدِ
 مَنْظُونُهُ وَاجِبَ الْعَمَلِ عَلَى مَقْلَدِهِ أَيْ مَقْلَدِ الْمُجْتَهِدِ فَهِيَ أَيْ الْمُجْتَهِدُ وَالْمَقْلَدُ سَيِّئَانِ
 أَيْ مِثْلَانِ فِي وَجوبِ الْعَمَلِ بِالْمَنْظُونِ لِأَفْرَقٍ مِثْلَمَا قَالَ بَرَكْتَ اللَّهُ أَبَادِي أَقُولُ حَاضِرٌ تَوَلَّى
 أَيْ أَقُولُ لِنَبَازِي أَنْ يَسْتَنْدَ الْمُقْلَدُ بِالْآخِرِ فِي الْحَقِيقَةِ يَهْطُلُ الْمُجْتَهِدُ وَالْقَوْلُ أَنَا يَكُونُ مَسْتَنْدًا
 لَكُونُهُ مَظْهَرٌ عَنِ الظَّنِّ فَهَذِهِ الْوُكُوفُ عَلَى دَلِيلِ ظَنِّ الْمُجْتَهِدِ وَلَمْ يَقُلْ بِهِ يَجِبُ عَلَيْهِ لَا تَبَاعُ نَعْمَ
 يَلْزَمُ عَلَى إِرَادَةِ الْعِلْمِ بِوَجوبِ الْعَمَلِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِقَوْلِهِ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فِي تَعْرِيفِ
 الْفَقْهِ أَنْ يَكُونَ الْفَقْهُ عِبَارَةً عَنِ الْعِلْمِ بِوَجوبِ الْعَمَلِ بِالْأَحْكَامِ لَا الْعِلْمَ بِهَا أَيْ
 بِالْأَحْكَامِ فَقَطْ فَلَا يَكُونُ الْعِلْمُ بِوَجوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَحَرْمَةِ شَرِبِ الْخَمْرِ وَالزَّنا مِثْلًا مِنْ
 الْفَقْهِ وَأَنْ سَنَّ الْفَقْهُ بِالْأَرْبِ إِلَّا أَنْ يُقَالَ فِي دَفْعِهِ أَنَّهُ أَيْ هَذَا التَّعْرِيفُ رَسْمٌ
 أَيْ تَعْرِيفٌ بِالْعَرْضِيَّاتِ لِأَحَدٍ بِالذَّاتِيَّاتِ فَيَجُوزُ بِنَا لِلْأَرْبِ فَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ
 الْفَقْهُ عِبَارَةً عَنِ الْعِلْمِ بِوَجوبِ الْعَمَلِ بِالْأَحْكَامِ بَلْ لَا بُدَّ مِنْ لَزُومِهِ لِلْفَقْهِ وَلَا شَكَّ أَنَّ
 الْعِلْمَ بِالْأَحْكَامِ الَّذِي هُوَ الْفَقْهُ حَقِيقَةٌ يَلْزَمُهُ الْعِلْمُ بِوَجوبِ الْعَمَلِ بِهَا قُلْمٌ يَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ
 الْعِلْمُ بِوَجوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَحَرْمَةِ شَرِبِ الْخَمْرِ وَالزَّنا مِثْلًا مِنْ الْفَقْهِ وَفِيهِ
 أَيْ فِيمَا قِيلَ لِنَفْعِ هَذَا اللَّزُومِ مَا فِيهِ مِنَ الضَّعْفِ بَانَ الرَّسْمُ أَنَا يَجُوزُ بِاللَّوْازِمِ الْمَحْمُولَةِ
 لَا بِاللَّوْازِمِ اتِّحَاقِيَّةِ وَالْعِلْمُ بِوَجوبِ الْعَمَلِ بِالْأَحْكَامِ وَأَنْ كَانَ لَازِمًا فِي التَّحْقِيقِ وَالْوُجُودِ
 لِلْعِلْمِ بِالْأَحْكَامِ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِمَحْمُولٍ عَلَيْهِ مِنْ هُنَا أَيْ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي تَعْرِيفِ الْجَوَابِ
 الثَّانِي لِلْأَيَادِ وَالْمَوْرُودِ عَلَى تَعْرِيفِ الْقَوْمِ لِلْفَقْهِ عَلِمْتَ أَنْدَفَاعَ مَا قِيلَ عَلَى تَعْرِيفِ
 الْقَوْمِ الْفَقْهُ مِنْ بَابِ الظَّنِّ أَيْ الظَّنِّيَّاتِ إِذَا كَثُرَ الْأَحْكَامُ الْمَذْكُورُ

في الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احاداً وكلاً من الظنيات
 فكيف يكون ظاهراً فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقين وحاصل الاندفاع
 انه لا شك ان العلم يوجب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم اليقين ثابت
 بالاجماع القطعي وان كان ثبوت تلك الاحكام ظاهراً على ان العلم حقيقة فيما ليس
 بتصور ايضاً كما انه حقيقة في الاعتقاد الجازم واليقين وما ليس بتصور يشمل الظن
 فيكون الفقه ولو كان من باب الظنون علماً بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق
 الثاني باننا سلمنا ان الفقه عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن اولها التفصيلية
 بشرط ان لا يكون ذلك البعض اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام
 للجنس واقل جنس اجمع ثلثة لكن يمنع كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن
 اولها التفصيلية فقيها اذ الفقيه اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه سمية
 له والمقلد ليس الفقه سمية له وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة
 وقد احتراز اللامى عن الايراد المذكور فقال في الاحكام وفي عرف المتشرعين الفقه
 مخصوص بالعلم احصا بجملة غالبية من الاحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال
 انتهى قال الاسنوي وهو احتراز احسن وقد اجاب صاحب المغنم باختيار الشق الاول
 بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العرنى المراد
 في اغلب المواد نحو جميع الامير الصاغية وبعضهم كصدا الشرعية في التقيج جعل الفقه
 عبارة عن علم الاحكام القطعية للظنية مع ملكة الاستنباط ويلزم عليه
 اى على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة الظنية
 كخبر الواحد والقياس عن الفقه وهى اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

٩
 في الفقه
 من الفقه
 من الفقه

الا ترى ان السنة المتواترة التي ثبتت بها الاحكام قطعاً قليلة جداً والتزام
 ذلك اى خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بل الزوم عن
 دليل بل الدليل والى على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فامى علم يعدها منه
 وجعل العمل اخلافاً في تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور
 مع العمل كما ذهب اليه بعض مشائخنا كنفخ الاسلام البردوى في اصوله
 بعيداً عن الحق جداً لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركباً من
 العلم والعمل ولان الشائع اطلاقه على العالم وان لم يكن عالماً واما احصاء
 الفقه لقباً اى من حيث انه علم علم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافاً فهو
 اى اصول الفقه علم بقواعد اى بقضايا كلية يتوصل بها اى بتلك القواعد
 الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام التفصيلية
 بان تؤخذ الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم
 الفقهى به نتيجة القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اى مسائل
 تلك العلوم المخصوصة او ادا كانتها اى ادراكات تلك المسائل فالفقه هو
 الكلية التي تذكر في المقدمات ك مفهوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد
 يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم تلك العلوم لاحدود
 بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعسنة فانها مركبة من الوحدات
 التي لا تحمل عليها لا جنس له اى ان هذا المركب لا فصل الا اى وان كان له
 جنس فصل لنم تعدد الذاتى لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب
 كان له جنس فصل يكون له ذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير محمول

لا يكون محمولا فالمسائل ادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
 هذه الاجزاء حقيقة تلك العلوم فلو كان لها جنس وفصل تكون لها حقيقة اخرى مركبة
 من الاجزاء المحملة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس
 وفصول كانت المفومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض
 اجناسا وفصولا والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفومات رسوما لا حدودا وفيه
 اى في هذا القيل نظر ايشنت اليه اى الى هذا النظر في السطر حاصله ان
 الاجزاء الغير المحملة والاجزاء المحملة متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فان الحيوان
 الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان يستحيل الحمل عليه ولا بشرط
 النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
 وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان يستحيل الحمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه فصل له
 محمول عليه فالاجزاء الغير المحملة في مرتبة من حيث هي هي الاجزاء المحملة واخيرا
 وفصول فالقول بان المركب من الاجزاء الغير المحملة لا جنس له ولا فصل غير صحيح
 يلزم على تقدير كون تلك المفومات حدود العلوم اتحاد التصولات والتصديق
 فان الحد من المحدود واحد فعلم تصوري والمحدود ههنا علم تصديقي ان كانت يعلم
 عبارة عن ادراكات المسائل واما اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
 متحدة با دراكاتها بنا على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
 فتكون الحدود متحدة با دراكات المسائل لان متحد المستحد مع بشئ متحد معه والحدود علوم
 نظرية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن تهرجه
 كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحملة وبين الاجزاء الغير المحملة

قوله في السطر
 ما ذكر في ان الفرق
 بين الاجزاء المحملة
 والغير المحملة انما
 هو الاعتقاد ولا
 يتبع تعدد الذاتيات
 على الوجود بل يتبع
 اختلاف تعريفها
 بالاعتقاد وبسبب
 اختلاف تعريفها
 على تقدير
 كون تلك الذاتيات
 حدود العلوم اتحاد
 التصورات والتصديق
 لان الحد من المحدود
 حقيقة واحدة والادراكات
 العلم عبارة عن
 الادراكات فالحقائق
 المسائل فكانت
 المسائل متحدة
 با دراكاتها بنا
 على اتحاد العلم
 والمعلوم وكانت
 الحدود حينئذ
 متحدة مع
 المسائل فتكون
 الحدود متحدة
 با دراكات
 المسائل لان
 متحد المستحد
 مع بشئ متحد
 معه والحدود
 علوم نظرية
 والادراكات
 للمسائل علوم
 تصديقية فيلزم
 اتحاد التصور
 والتصديق ويمكن
 تهرجه كلامه
 بانه يلزم من
 عدم الفرق بين
 الاجزاء المحملة
 وبين الاجزاء
 الغير المحملة

اتحاد التصور والتقدير اذا التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيره وادراكها
الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء الغير
المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد بين
الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع اشئ متحد معه والاحياء
الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلزوم اتحاد التصور
والتقدير فظاهرا وما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم تصديقية وهي متحدة
معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء
المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء الغير المحمولة متحدة
مع ادراكات الاحياء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاحياء المحمولة متحدة
مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد المتحد مع الشئ متحد معه ولما كانت
ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاحياء الغير المحمولة علوما
تصديقية لزم اتحاد التصور والتقدير معهما اي التصور والتقدير نوعان
من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فهو احتراز عما ذهب اليه المتأخرون من انها متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسم العلم
فقال سماء جنس موضوعه المسائل المبتدئة بها الصادقة على ماني اذ ان
كثير من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع نفس الكل من غير اعتبار
حضوره في الدهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر واليه ميل

اهل الاصول وهو اى كون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف
 اللام والاضافة الذين من خواص الجنس الى هذا جنس القاضى تاج الدين السبكي
 قال وجعله اسم جنس الى من جملة علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره
 محمد بن امير الحاج في التقرير ورد عليه ابن الهمام في التحوير بان العلم هو المركب الاضافى
 يعنى اصول الفقه لا اصول الفقه على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم
 لا يفيد الاكون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر علوم اسماء جنس وقيل
 ليست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعه لمتعين بالتحين الذمنى والمتوحد بالوحدة
 الذمينة واستدل عليه بان سميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا اذا الفقه مثلا
 اذ خصه اشخاص كثيرون فمافى ذهن كل واحد منهم يكون فقه لا محالة فلو لم تكن الوحدة
 معتبرة لم يصدق الفقه على مافى ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ولما اتحال قيام
 الحال الواحد لشخص في محال متعددة لم يكن هذا التحين تعيينا شخصيا وليس المراد بعلم خبر
 الا ان يكون سماه تعيينا بعين غير شخصى ونفى المحقق الشريف الجرجاني على انها اعلام
 الاجناس في رد ابن امير الحاج في التقرير وكذلك اختلف في اسماء الكتب لكن قال جلال الدين
 الدواني في شرح التهذيب ان اسمى الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعة السيل الزاهر
 حاشية عليه قلنا ثبت العلمية في الاعلام الجينية كاسماء الاسد وتعالى للشعب
 بالضرورة اللفظية فانه وجد في بعض الالفاظ علائم المعارف عول بهما للمعارف
 لكون ذلك البعض مبتدأ او ذوالحال في الفصح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام علم
 اخرى ولم يوجد التعريف فقد العلمية الجينية كالحال التقديرى وليست الفروقة
 مستحقة في اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعه للشخص المعين المستان

علم فقهى
 شعبة القاضى
 ابن الهمام
 سنة ١٢٠٠

عن غيره لاكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسئلة مسنة فلاكثر اذا
لم يوجد اكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التوحيد والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة انتهى اقول وفيه اى في هذا القيل انه منقوض بالبیت لانه من
اسماء الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجرى فيه مقدمات الدليل بان البیت لا يصدق
على جزء من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله المتى
هى اجزائه فينبغى ان يكون البیت علم بشخص يبين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلى قد يكون مركباً من اجزاء متفقة في نفسها
نحو الاربعة التى ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركباً من اجزاء
مختلفة كالسكنجيين الذى ركب من الخل والسكر الذين هما مختلفان بالماية لا يصدق
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق احدى على البعض من اجزائه
التخصيص باصده ان المعنى الكلى قد يكون نحو الاربعة والسكنجين وظاهر ان الاربعة
والسكنجين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية نعم
يصدق المعنى الكلى الذى ركب من اجزاء متفقة بالكل فى الحقيقة والاسم على واحد
من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا انه ماء وبالجمله -
فالمقصود نفى اللزوم لا نفى الصدق مطلقاً ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بانه اراد انه لا شئ يتوهم
صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائمة بالاشخاص فلا تغاير فيها
عرفاً واذا اختلفت الاعراض باختلاف محالها غير معتبر فى العرف لكن اشكل بزيادة المسائل

يتلحق الافكار فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات للموجود في الزمان اللاحق
 تغاير الجزر والكل وهذا يستلزم تعدد المسمى وهو ينا في كون الاسم علم شخص واجاب
 عن هذا الاشكال محمد بن اثن الثمير بامير بادشاه في التيسير شرح التحرير بان الموجود
 في كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
 ولا محذور انتهى وموضوعه اى موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه اى
 الكتاب والسنة والاجماع والقياس اجمالاً اى من حيث الاجمال لا من حيث
 التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول وهي
 اى الادلة الاربعه مشتركة في الايصال الى حكم شىء عى يعنى كل واحد
 منها موصل الى حكم شرعى بحيث يستخرج من كل واحد منها ولاجل هذا الاشتراك
 لم يتجدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعه موضوعه له والا
 لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسبها
 امر مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه
 حيث الايصال فمسئلة حجيتها التى هى حيثية الايصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث
 فى العلم عن موضوعه وقيوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلوا فى انساب
 من اى علم هى فقال ابن الهمام فى التحرير يبحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد القياس
 ليس من اى من اصول الفقه ورحبه الاسنوى فى شرح المنهاج ورد المصنف عليه
 بقوله وما قيل ان يبحث عن حجية الاجماع او حجية القياس مسائل الفقه
 لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف
 الذى هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين هم المكلفون

ومحمولها حكم شرعي آذ محمولها حجة - المعنى اى معنى حجية الاجماع اذ القياس انه
يجب العمل بمقتضاها اى بمقتضى كل واحد منها والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
ففيه اى ففى ما قيل ان هذا اى وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس قد ع
البحجية اى متفرع على حجتها فانها ما لم يكونا مجتمعين كيف يجب العمل بمقتضاها والفرع
ليس نفس الاصل فحجتها امر بالعمل بمقتضاها امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان
حجية الاجماع اذ القياس وجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان
قوله وان اراد ان وجوب العمل لازم بحجية الاجماع فيرو عليه انه لا يلزم من كون احد المتكافئين
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع اذ القياس
ايضا من شراها اى من ثمرات الحجية فوجوب العمل بمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير
احدهما بالآخر كما فسر في القائل حجية الاجماع اذ القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاه
لان تفسير الشئ لا يجوز بالمفارق واجيب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى لاجماع او قياسي
انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاها فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب ان اثبتا
الاباحة اخذنا بالاباحة فالاولى المثبتة لا بابعة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وهو
ايضا ابن الهمام في التحريم ليست حجية الاجماع اذ القياس مسئلة اصلا لان الفقه والان
غيره لا يخفى اى حجية الاجماع اذ القياس ضرورية دينية اى بدينية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لا بد
ان يكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة ومن ذلك العلم والضروري ليس كغيره فقد بعد
هذا القائل عن الحق لانه اى قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قوله انها
ضرورية دينية انما اى من حيث الان يعنى الاستدلال من المعطول على العلة فلا نسلم بانها

له قول من قال القائل
ابن الهمام

اى من حيث العلم يعنى الاستدلال من العلة على المعلول فيجوز ان تكون حجبة الاجماع
 او القياس باعتبار معلولها وهو وجوب اهل بالمسائل الاجماعية او القياسية بدئية و
 باعتبار علتها نظرية فتقوله انها ضرورية مطلقا منوع فيجوز ان يكون هذه المسئلة مطلوبة من
 حيث العلم لا من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى لتسامح في
 نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام في حجبة القياس فقط على تقدير كون القياس
 هى المساوات الكائنة عن تتوية الله تعالى لافضل المجتهد حيث قال في التحرير وهو في
 القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تتوية الله تعالى بين
 الاصل والفرع في العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من ان
 عن حجبة القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يتاقي في القياس على تقدير كون القياس
 فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس هى المساواة فليست حجبة القياس مسئلة
 فقهية بل حجبة ضرورية دينية وبالمسئلة اذا لم تكن مسئلة حجبة الاجماع او القياس من الاصول
 ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجبة ضرورية دينية ايضا ففى من الكلام واليه اشار بقوله بل
 الحق انه اى حجبة الاجماع او القياس والبحث عنهما من علم الكلام كحجبة الكتاب والسنة
 اى كما ان حجبتهما والبحث عنهما من علم الكلام وذكر محمد بن امير السراج في التقرير ما حاصله ان
 ابن الهمام فيما كتبه على الهدى مشى على كون حجبة القياس مسئلة كلامية واليه يشير ايضا ما فى
 التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع
 حجة والايمان واجبا انتهى لكن يخالفه بظاهره ما ذكر فى التلويح بعد هذا فان قلت فما بالهم
 يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات
 الكتاب والسنة ذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هو الكسبيات المفقرة الى العلم

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين
 الامام بخلاف الاجماع والقياس لهذا تعرضوا بما ليس بثبوت للحكم بينا انتهى الا ان الجعلي في حجة
 التسليم وفق بين قوليه بان حجة الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
 الكلام حجية بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
 كان ههنا منظمة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه
 حظ فيبغى ان لا يتعرض الاصولي بحجة الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجة الكتاب السنة
 وان تعرض بها بطريق المبدئية فيبغى ان يتعرض بحجة الكتاب السنة ايضا بهذا الطريق
 اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجة الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
 المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي بحجتيهما اى حجة الاجماع
 والقياس فقط لانها اى الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
 حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجة
 وخصه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بضرورة
 الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجة القياس وقورع الشغب فيهما فيفضي الى الشغب في
 المسائل الاصولية لانها مبينة عليهما فاست الحاجة الى التعرض بهما واما حجتيهما اى
 الكتاب والسنة فمتفق عليهما اى اتفق على محبتهما والتذكير لكون الحجية مصدرا من
 المصدر بخير التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليهما فالتثنية باعتبار المضاف اليه
 عند الامة كلها بخلاف من احد فلا حاجة الى تعرضهما فقال الامام في الحصول
 ان مسئلة حجة الاجماع والقياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل وصاحب الجليل
 وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذي صححه صدر الشريعة
 في التوضيح ثم التقطنا في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوع الادلة فقط والاحكام
 ليست من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام من موضوع
 وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصويدي تصوير الاحكام والتنوير اى تقسيم
 الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لا انواع الادلة فيقسم الحكم الى
 العزيمة والرخصة لتصير سلما الى اثبات ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة و
 قس عليه فالاصول لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حلال للدليل
 فلا عوالى التى تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة آتية الى الدلائل ففى المقصود والاصل
 يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات الدلائل
 التى هى الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم ويد كى فيه اى فى هذا
 العلم الاشياء الاخر التى ليست من ذلك العلم استطرادا اى تبعا لا قصد تهيمها
 لمعرفة الاحوال وتزيمها اى اصلاحا للغاية المقصودة من العلم فذهب
 ابن الهمام فى التحريم وهو طريق الامدى وصاحب ليد بلع وغيرهما وهو المشهور كما فى التحريم
 وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بجزء العلوم فى شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من
 الشافعية وصدر الشريعة منا الى انها موضوعان انتهى لان الامدى صاحب الاحكام لم يذهب
 الى موضوعية الاحكام بل الموضوع عنده هى الادلة فقط حيث قال فى الاحكام واما موضوع
 كل علم هو الشئ الذى يبحث فى ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصلين
 فى علم الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف
 مراتبها وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية معنا على وجه كلى كانت هى موضوع علم الاصول

اشارة الى عدم حملها على الاصول

في المبادئ الكلامية

له قولها منها في المبادئ
اشارة الى ما في الفهم
حيث قال في المبادئ
مبادئ كلامية في المبادئ
نحوها الى كل العلوم
المنطقية في المبادئ
في المبادئ في المبادئ
في المبادئ في المبادئ
في المبادئ في المبادئ
في المبادئ في المبادئ

وقد صرح اقتضائي في التلويح مذهبه حيث قال ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع
اصول الفقه هو الادلة الاربعة والابحاث فيه عن احوال الاحكام بل انها يحتاج الى تصحيح
من اثباتها ونفيها لكن يصح ان موضوع الادلة والاحكام انتهى وقامت اى فائدة علم الاصول
معركة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اى معركة الاحكام سبب لفوز بالسعادة الابدية
ولما فرغ من المقدمة شرع في المقالات الثلث التي في المبادئ فقال المقالة
الاولى في المبادئ الكلامية اى المبادئ التي تتعلق
بعلم الكلام وكون الكلام من مبادئ لاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة
الاربعة وانما يعرف وجودها من الكلام ومنها اى من المبادئ الكلامية المبادئ
المنطقية لانهم جعلوه اى المنطق جزء من الكلام فتكون من الكلامية وامن
جعلوه جزء منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والمعاد
نحوها بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فجعله جزء منه وقد غفنا عنها
اى عن المنطقية في السلم والافادات وهما كتابان للمصنف والآن نذكر طرفا
اى بعضا من المبادئ الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها صنفها في ثلث اقسام
احاجة مسئلة النظر وهو اى النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الروية بالعين
والراية والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في
عرف المتكلمين وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به
علما او ظنا كذا ذكر الامدي في الاحكام وقال في ابحار الافكار ان النظر عبارة عن
التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصد التحصيل
بالمسح حاصل في العقل وذكر ابن الحاجب في المحقق النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن انتهى

وقال شارحه القاضى عضد هو انتقال النفس فى المعانى بالقصد وذلك قد يكون بطلب علم او طلب ظن فببسي نظر او قد لا يكون كذلك كما كثر حديث النفس فلا يبى نظر او بهذا صح الامام اى امام الحرمين فى الشال وقول الامدى مراده ان النظر هو الفكر ثم غيّر بانه الذى يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعنى قول الامدى فى ايجار الافكار مراد القاضى ابى بكر الباقلا فى ان النظر هو الفكر اى هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما بعيد عن بعض ما اذلم بعيد المجمع بين التعريف اللفظى والحقيقى والمتبادر من قول القاضى ان الفكر من اجزاء احد وقال ابن الهمام فى التجرى والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للبادى بهتو من الصور لتجد المناسب هو الوسط فترتبه مع طرفى المطلوب على وجه مستلزم انتهى وقال المصنف

تبعاً للتقاربات في الترتيب وغيره هو ترتيب المعقول لتحقيق المجهول واجب لانه
مقدمة اداء الواجب وهو المعرفة الالهية قيل هو الفقه والعقائد المذاهب فانظر
ومقدمة اداء الواجب واجبة واقفاً وتوسط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب ليست
بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكاة وهو ليس بواجب ^لمسئلة البسيط
لا يكون كاسباً لانه اى البسيط لا يقبل العمل اى الترتيب والنظر ولا يكون
مكتسباً لان العارض لا يغير الكنه اذ كاسبه انا بسيط او مركب الاول باطل
لما مر ان البسيط لا يكون كاسباً والثاني امان يكون ذاتياً او عرضياً او مركباً والاول
باطل والآخر باطل البسيط المكتسب بسيط بل يكون مركباً والثاني لا يغير الكنه الذي هو
العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج هو لا
يغير الكنه مسئلة الماهية لماثلت اعتبارات الاول اخذنا مع العوارض فتشبهت بمخلوطه
بشرط شئ ولا خلاف في وجوده في الخارج والثاني اخذنا بشرط التجرد عن العوارض فتشبهت

ورا بیدار کردی که بجای
 قولش خارج بلواقتان
 جزا ترا بیدار بجای بلیدت
 فلان بیدار بجای بلیدت
 ای حاصله و تکامیل او تو خدا
 فدا آنحضرت تو خدایت خدا
 انوارت بطلان ما را تو بجان
 دین ما را بکار تو مودعت
 و کن ما را بکار تو در این
 لافخر ما را به تو در این
 با اوقات و الاکانت اشرف
 و بطن تو را بکار تو در این

تبارک و تعالیٰ فرمادے کہ جو شخص
 مرنے والی چیزوں میں سے کسی ایک کو
 اللہ سے مانگے وہ اس سے زیادہ
 اچھا ہے۔

وبشرط لا شئ ولا خلاف في عدم وجودها في الخارج الا نقل عن افلاطون من انه يوجد من
 كل نوع فرد مجرد اذلي ابدى قابل للتقابلات والثالث اخذنا من حيث هي مع قطع النظر من
 المقارنة والتجرد فتسمى مطلقة وبلا شرط شئ فاختلوا في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن مقتضى
 منهم ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال للماهية المطلقة موجودة
 في الخارج المدعى موطنة لا كلية فان بعض الماهيات ليست بموجودة في الخارج كالاعتقالات والعدديات
 والا اى وان لم تكن الماهية المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد فيه هر مشترك فلم تكن
 فيه الا الشخصيات والشخصات متباينة بذواتها فليس في الخارج الا اشتقاق المتباينة بل
 كون الجواهر متماثلة بحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى هذا كان كل
 قطرة من الماء حقيقة علصدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد تقر تماثل
 الجواهر في الخارج وفيه عافية لانه ان اريد تماثل الجواهر اشتراكها في وصف عارض فليس
 لكن لا ينافي تباین حقائقها وان اريد به اتفاقها في حقيقة فتماثلها بهذا المعنى ممنوع وفي
 الماشية إشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند التافيين هو الاشتراك في خص صنف
 من الاوصاف اللازمة المنتزعة للاتحاد في الحقيقة المستحصلة ولو سلم فيجوز ان يكون القول
 بالتماثل مقفرا على القول بوجود الماهية المطلقة فاشباهه به يكون دورا قولك في اثبات تماثل
 الجواهر على طول الحكمة لا الكلام لو كان الجزاء الذي لا تجزى حقا فلتكن قاعدة
 كل ضلع منها اى من القائمة جزاء فالقوى اى الخط الاول من الخطين الذين هما
 الضلعان لا يكون ثلثة اى ثلثة اجزاء بالجارى اى بشكل الجارى الذي هو شكل المثلثون
 من المقالة الاولى كتابه فليد من عواءه ان كل ضلع مثلث فما معا طول من ثلث واهن
 كل ضلع من القائمة جزاء والمجموع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلما يكون الجزء

ابو طالب بن عبد المطلب
 بن اسد بن هاشم بن عبد مناف
 بن قصي بن كلاب بن مرة
 بن كعب بن لؤي بن غالب
 بن فهر بن مالك بن النضر
 بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
 بن إلياس بن مضر بن نزار
 بن معد بن عدنان

ثلاثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر ثلاثة اجزاء والا لم يكن بعضه
 معاطول من الوتر فنبطل دعوى السامري ولا يكون الوتر اثنين بالعسوق من
 الذي هو شكل السالنج والاربعون من المقالة الاولى للكتاب قليدس دعواه ان كل مثلث
 قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضليحيها وهذا الدعوى يدل على ان
 وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مركبين من جزئين فلو كان
 الوتر ايضا كذلك لزم المساواة بل يكون الوتر بينهما اى بين الثلاثة والاثنين
 فنبطل الجزء لزوم الانقسام فثبت الاتصال اى كون الجسم شتملا على احوه متصل لمهند
 وهو الصورة الجسمية على هذين تقريرين في محله فهذا الجسم متصل قابل للقسمة الى اجزاء متماثلة متناهية
 في الحقيقة فلزم الاتحاد اى اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كالعناصر
 الاربعة لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود وتخصص والاختلاف بالحقيقة يابا
 بل يتامسات اى يكون بينهما تماس ويكون اسطم بينهما فصلا فنبطل كما قال ابو علي بن سينا
 فثبت وجود المهيمة المطلقة التى هى مشتركة بين الاجزاء فى الخارج فافهم ان هذا
 المسامحة فى تقريره ليس عن ين لا يكاد يوجد مسألة المعرف بالكر عند الاصوليين
 مانع الى الج اى الدخلى فى افراد المعرفة بالفتح من الخروج ومنع الخارج من
 افراد المعرفة بالفتح من الولوج اى الدخول فيجب للمعرف بالكر الطرح اى
 المانعية والعكس اى الجماعية والمعرف الجماع المانع هو احد الاصوليين كما فى المفتحة
 وقال القاضى عضد فى شرح المختصر احد الاصوليين ما يميز شئ عن غيره انتهى وجميع
 اليرادات من المنع والنقض والمعارضة على التعريف باعتبار دعوى كما ان التعريف لا دعوى
 فيل في تصور محض فلا يتوجب عليه المنوع اشارة من حيث هو هو بل من حيث تضمنه دعوى منية مركبة

هذا وربما هو جامعها وما نلنا فلا بد للمورد من اقامته الدلائل عليها فيكشف في جوابها اى
 جواب هذه الايرادات الممنوع مثلا اذا منع مورد جامعته التعريف فكله ادعى التحلف فيكشف للمجيب
 في جوابه ان يقول لا نسلم تحلف وهو اى التعريف حقيقى عند الاصويين حد عند المنطقين ان
 كان التعريف بالذاتيات وسمى ان كان التعريف باللعوازم مثل الخمر مانع يقتض
 بالزبد ولفظ ان كان التعريف بلفظ اظهر مراد ف للمعروف بالفتح مثل الخمر ولفظ
 التعريف لفظى بالاعمال وحقيقى عند المنطقين بمقابل اللفظى وربما يطلق حقيقى على تعريف اشئ
 بعد العلم بتحقيقه وجوده فى نفس الامر والاسمى على مقابلة وفى التوضيح التعريف حقيقى كتعريف
 الماهيات بحقيقته واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتى ما يكون فهو اخلاقى
 فهو الذاتى معنى اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتى ما لا يعقل ثبوت الذات اى
 لا يكون ثبوت الذات لعله ونقص هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت
 للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغيب مع ان الامكان ليس بذاتى للممكن بل من
 لوازمه قال ابن الحاجب فى المختصر والذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للادوية كجسمية
 للانسان ومن ثم لم يكن شئ حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير محتمل وبالترتيب العقلى انتهى المورد
 بالترتيب العقلى ما يتقدم على الذات فى العقل وقال القاضى عضد فى شرحه وهاهنا يخص بحج
 الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى وورد لا بطل الاكتساب بالتعريفات والمورد
 الامام الرازى والقائلون ببداية التصورات ان تعريف الماهية ما بنفسها او باجزاءها وبجوانبها
 ونقص يفت الماهية بنفسها و اجزاءها اى اجزاء الماهية تحصيل الحاصل اما
 على الاول فظاهر واما على الثانى فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فمالها وماها بعض
 الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا تحصل بها اى

لا بد من العلم بان
 هذا هو الحق

بالحوارص الحقيقة والمهمة واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريف
 والجواب اننا لانسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل المحصل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة
 بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد واحد منها على حدة اذ ان ثبتت هذه الاجزاء وقيت
 هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو المحل
 الموصل الى الصورة الواحدة انية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
 بان تتصور ذلك لملاحظة وحدانية وهو اى الصورة الواحدة الجملة وتذكير بضمير التذكير
 واما لان المرجح في تاويل الجمل وهو ذكر المحل ففذلك اى فى التعريف تحصيل امر وهو
 الجمل لم يكن هذا الامر حاصل اذ المحصل كان مفصلا وهذا الجمل فتدبر لعلنا نشارة الى ان
 هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل فى التحديد الجمل بسبب المفصل واما على مذاهب
 من قال بعدم حصول شئ بعد تفصيل فتمامه فى غير اخفاء قال ابن الهمام فى التحرير فالحق
 حكم الاشرقيين لاكتساب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج فى التقويم
 لعل ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازى من استلحاق الكسب فى التصورات وانما هى من قبيل
 الضروريات اختيار طريقة الاشرقيين انتهى ولما ذكر الموصول الى التصور الذى هو المعروف
 اراد ان يذكر الموصول الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصول بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد
 وما فيه ارشاد كما فى التحرير وذكر الامدى فى الاحكام اما الدليل فقد يطلق فى اللغة بمعنى الدلالة وهو
 الناصب للدليل فى التحرير هو تعبير الموصول بنفسه فى مصطلح الفقهاء كما هو ظاهر البيوع ومصطلح
 الاصويين ايضا كما فى التحرير فاما يمكن اتصال بصيغة النظر فيه المطلوب خبرى كذا قال الامدى
 فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر قال ابن الهمام فى التحرير وفى الاصطلاح فاما يمكن التوصل
 بذلك النظر الى مطلوب خبرى مراده النظر الصحيح على طريقة الاصويين كما يرمى الى كلام ابن امير الحاج

في التقرير فقولنا يمكن التوصل مثال لما لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك
 عن كونه دليلا لما كان التوصل به يمكننا وقولنا يصح النظر اقرارا عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل
 على هذا التقرير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصويين ان كان ليلا عند المنطقيين
 قوله الى المطلوب خبري اقرار عن التوصل الى العلم التصوري فان العلم التصوري ليس بمطلوب
 خبري وفي المعتق النظر فيه هو تحضار احواله التي لها دخل في المطلوب كالحدوث والامكان انتهى
 كالعالم فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصيحه النظر فيه باعتبار لاحظته حدوثه هو حاصل
 القياس كحل الحادث على العالم وحل شيء آخر على الحادث بان يقال لعالم حادث وكل حادث فله
 صانع الى المطلوب خبري وهو قوله العالم له صانع وهو نتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصح قال
 القاضي عضد في شرح المختصر الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وكل
 حادث له صانع وقال ابن الهمام في التحرير فهو مفرد قد يكون محكوم عليه المطلوب كالعالم لو الوسط
 وقال تلميذه ابن امير الحاج في التقريرين احسن من قول الامدي الدليل في عرف اهل الشرع ما يحصل
 محكوما عليه صغرى الشكل الاول وهو الاصحرا انتهى والمطلوب الخبري في التعريف اعلم من ان يكون
 قطعيا او ظاهريا وقد يحسن الدليل بالقطع فيقيد المطلوب الخبري بالقطع او يزاو لفظ العلم قبله فيقال الى العلم
 بمطلوب خبري ولذا اتفق السيف الامدي في الاحكام ان التعريف المذكور صله على اصول الفقهاء و
 اما صله على الحرف لا اصولي فهو يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في المحمل
 وقول لاسنوي في المنهاج ويسمى الظنه لما لا دليل له والانتاج اى انتاج الدليل وكونه موصلا الى
 المطلوب لا يحصل من الدليل مفردا بل هو مبني اى موقوف على التثليث اى ثلثة امور موضوع للمطلوب
 ومحمولة الواسطة بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة واشتمال ما استخرج منه المطلوب على طرفي
 المطلوب ضروري لا كلام فيه الا كما يحصل منه فترم الاسور الثلثة فوجبتا المقدمتان احدهما من

موضوع المطلوب في الوسطة واخرها من اليوسطة ومحمول المطلوب ومنهنا اي من اصل
وجوب لقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقه هو اي الدليل قولان اي قضيتان يكون
صيغة لقوله قولان والعائد هو التضمير في قوله عنه وافراجه للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتها قولاً
واحداً فتقول آخر اي قضية اخرى وهو اي الدليل يتناول الاستقراء وهو منتج الجزئيات
الكثيرة لاثبات الحكم الكلي فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الانسان يتحرك فكذا الأسفل
عند المضغ والفرس يتحرك فكذا الأسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان يتحرك
فكذا الأسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكُل والقولان باعتبار ادنى
المراتب كثيراً ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والقياس وهو بيان مساواة الضرع
للاصل في علته الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الخمر حرام للاسكار والنبيذ
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوي للشيء في علته الحكم
حكمه ذلك الشيء وقد يقال يستلزم لذلالة قولاً آخر فيخص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء والتشليل فانما ليسا ينتجين لذاتهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا في له
اي للقياس خمس هي قربة من الانتاج عند العقل واما مساواة كما في الشكل الرابع والقياس
الشرطي الاقتراني فغير قربة الاولى من الصور الخمسة القرينة ان يجعل حكم لكل افراد شئ
وهو الموضوع كالا انسان بان يثبت له شئ وهو المحمول كما يحلون فيقال كل انسان حيوان بل هو
شئ كما يحل عنه فيقال لاشئ من الانسان يحل هذا محال الكبير في تعلم ثبوت اي ثبوت
فلك الشئ الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراد كالا انسان للآخر اي للشيء الاخر
كالكتاب او الجسم كلاً اي بجميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اي بعض
افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا محال الصغير فيكون من نهين العلمين وهما علم

لهية الكبرى

الظواهر في العلوم

قولنا كل كاتب انسان او بعض الجسم انسان وعلم قولنا كل انسان حيوان اولاشئ من
 الانسان بحجرتين في ذلك الحكم الثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا لاخر كذلك اى كلا او
 بعضا بالصورة فيلزم فيما ظلمنا به كل كاتب حيوان اولاشئ من الكاتب بحجرتين الجسم حيوان
 او بعض الجسم ليس بحجرتين في الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما في التحسين لابن العلم
 الا في مساواة طرفي الكبير يعني ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
 الكبير ليس بضروري للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة فينتج القياس
 فان سلب حد المتساويين يستلزم سلب لاخر فليس لادس المساوي لا كبير عن لا صغرى بل
 سلب لا كبير عن الا صغرى نحو لاشئ من الانسان ليس كل فرس صاهل يلزم من لاشئ من
 الانسان بصاهل فليس ينتج عليه لانه اى الانتاج الذي هو مفهوم من الكلام هما لوز
 عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اى لذات القياس بل بواسطة مقدمة
 اجنبية وهي قولنا سلب حد المتساويين يستلزم سلب الاخر او قولنا حكم المتساويين واحد
 وما قال اوستاذ الاستاذ مولانا بخر العلوم هذا انما يريد عليه لوقيد بقيد لذاته والا لاستتس
 فمثل نظر لان التقييد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في الدليل فان
 الهام في التحريم ليقيد به وبعض آخر يقيد به واورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس
 مركب من صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع افتراض ايجاب الصغرى
 نحو ليس وكل ليس ب ج ينتج ارج مثلا الثلثة ليس بخرج وكل باليس بخرج فرد ينتج ان
 الثلثة فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اى من حيث انه سلب
 بدون ملاحظة شئ اخر مع رفع محض وعقد الوضع اى العقد محال بل وصف عنوان
 الموضوع على ذاته في الكبير اى كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ شئى بان يقال يحتمل ليس بكل شئ يصدق عليه
ليس به فان لاحظته اى لاحظت ايها المورد وذلك الثبوت فى الصغر ايضا
ولا سلب فى الصغرى بل يجب سلب تكون الصغرى موجبة سالبة ليجوز
لا سالبة والا اى وان لم تلاحظ ذلك لثبوت فى الصغرى فلا اندراج للصغرى تحت
الاولى ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل ما صدق عليه الموضوع فلا يجوز ان يعلم من الصغرى
ان ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج شئ المذكور فى ذلك الموضوع بل نعلم
ان شئيا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق و الصورة الثانية من الموضوعين
ان يعلم حكمه بالاولى با او سلبا لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حال الكبرى
ومقابلته اى مقابل ذلك الحكم بالاجابة سلب للآخر اى شئ الاخر وهو الآخر
كله اى كل افراد الآخر وبعضه اى بعض افراد الآخر هذا حال الصغرى فيعلم سلب
ذلك انتهى المعلوم حكم كل افراد عن الشئ بالآخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم كذلك
اى كلا او بعضا متاملا كما هو شأن البدييات الخفية فانتاجه بدى خفى كما قاله الشيخ المتولى
فى حكمة الاشراق هذه هى اشكال الثانى وما فى المختصر لابن الحاجب ان لا ينتج الا
بالاقل يعنى بالاشكال الاول وهى الصورة الاولى لان انتاج البواقى من اشكالين المذكورين
هنا بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى اشكال الاول
فان اشكال الثانى يرتد اليه بعكس الكبير لاشكال الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى او بعكس الكبرى
كما هو الصغرى بحال الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل وارتداد البواقى الى دليل
على عدم انتاج البواقى مطلقا على عدم انتاجها بتمامها فالبواقى تنتج بتمامها اذا ارتدت
الى الاول تنتج بتمامها لان اللزوم اى لزوم النتيجة للمقولين لا لمقدمة اجنبية اى خارجة

عن مقدسي القياس غير مشاركة لما في الاطراف يجوز ان يكون هذا اللزوم مع متعده
 من الشكل الاول وغيره ولا يخفى بالشكل الاول محله وما معنى الانتاج اللازم النتيجة للقولين بالمقدمة
 اجنبية هو اهم من ان يكون للمقدمة سوى مقدسي القياس ههنا كما في الشكل الاول او للمقدمة
 اجنبية سوى مقدمة القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس الكبرى كما في الشكل الثاني
 والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج
 حيث يوجد الشكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا يتناقضه اي لا ينافي
 انتاج الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين للمقدمة اجنبية منها ان يجوز ان يكون الانتاج
 فيها واللزوم معها وان كان بالنظر الى مقدمة غير اجنبية و الصورة الثالثة من ظهور خمس ثبوتات
 يعلم بثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لامر ثالث وهو الحد الاوسط واحدا اي
 احد الثبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كل اي حكم على كل افراد الاوسط
 فيعلم التقاء ههنا اي اجتماع فيك الامرين الثابتين لثالث فيه اي في الثالث
 فيلزم ثبوت واحد من الامرين وهو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كلياً بل
 يكون كل من الثبوتين جزئياً لا يعلم التقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت له احد الامرين غنير
 ما ثبت له الاخر فلا يلزم ثبوت احدا الامرين هو الاكبر للاخر وهو الاصغر ويجعل ثبوت امر له اي
 لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي لثالث كذلك اي يكون
 احدهما كلياً فيعلم عدم التقاء ههنا اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم
 صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا يكون
 اللازم من هذه الصورة الاجزئياً موجبا على الطريق الاول وسالكاً على الطريق
 الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيداً عن الطبع ولم يكن من الصور القريبة التي كان يصنف منها

في صدور بيانهما لم يذكره ههنا في الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس ان تثبت
 الملازمة بين الشمس كطلوع الشمس وجود النهار بانه متى وجد احد جاء وجد الآخر كما
 قلنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فينبغي ان في هذا القياس وضع المقدم اى
 وقوعه وتحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن الشمس طالعة وضع التالي كما قلنا في المثال
 المذكور فالنهار موجود والا اى وان لم ينج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم
 بين المقدم والتالي اذ يتحقق الملزوم مستلزما لتحقيق اللازم وقد فرض ان التالي لازم
 للمقدم والمقدم ملزوم له فحق اللزوم بين المقدم والتالي خلاف المفروض لا يحسب اى
 لا ينج وضع التالي وضع المقدم بجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم الذي
 هو المقدم ولا يلزم من تحقق الاعم تحقيق الاخص في الرفع بالعكس اى بعكس الوضع فينتج رفع التالي
 رفع المقدم ولا ينج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا يلزم
 من رفع الملزوم رفع اللازم بجواز اخصية الملزوم ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم واذ
 على قوله الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اى رفع التالي الرفع اى رفع المقدم بان لا يلزم
 اى رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم
 بجواز استعانة اللازم بغيره يعني يجوز ان يكون انتقال اللازم كرفع التالي مستحيلا فاذا
 وقع اى فرض وقوع انتقال اللازم استحيل كرفع التالي مستحيل جازع عدم بقاء اللزوم
 بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتقال الملزوم من انتقال اللازم لعدم
 كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللزوم اقول في رفع الايراد اللزوم حقيقة ههنا
 امتناع الانتقال اى انفكاك التالي عن المقدم في جميع الاوقات اى اوقات وجود
 المقدم وجميع التقادير لوقوع المقدم فواقت الانفكاك وهو اى وقت الانفكاك

وقت عدم بقاء اللزوم فان اللفظ كائنا ما كان في هذا الوقت داخل في جميع
الاقاات ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتقاء في الواقع فرض لزم اللزوم
فهذا المنع اى منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالى وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر لعل اشارة الى ان المتغير في
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم و
يجوز ان يكون تقدير وقوع الانتقاء يستلزم الاجتماع مع المقدم ففرض عدم بقاء
اللزوم على تقدير تحقق الانتقاء في الواقع لا يكون فرضا يمنع اللزوم من هذا المنع لا يرجع
الى منع اللزوم و الصورة الخامسة من الصور الخمس ان يعلم المناقاة
بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط اى فيهما اى في
الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المناقاة في الصدق فقط مانعة
لكنج وعلى تقدير المناقاة في الكذب فقط مانعة انخلو وعلى تقدير المناقاة في الصدق و
الكذب معا حقيقية فيلزم النتائج بحسبها اى بحسب المناقاة فتفك النتائج
فالمناقاة اذا كانت في الصدق فقط منتج وضع كل رفع الاخر والا لزم صدقهما ولا ينتج
رفع كل وضع الاخر ليجوز ارتقاها واذا كانت في الكذب فقط منتج رفع كل وضع الاخر
والا لزم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الاخر ليجوز اجتماعهما في الصدق واذا كانت في الصدق
والكذب معا منتج وضع كل رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر وهذه الصورة هى القياس الشرطى
الاستثنائى المفصل كما ان الرابعة هى القياس بشرط الاستثنائى المفصل مستثناة
المسكنية بضم السين وفتح اليم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتنازع ذكره الاكابر
في شرح الطوايح وقال الرومى في شرح الطوايح انها طائفة مشوبة الى سومات

بلد من الهند و ذکر الشامی فی الاشباب هم دهره قائلون بالتلخیص و مساکنهم الهندیون
 الی سونات اسم معبد هم فی هذا اثر الهند نفوا افادة النظر العلم یعنی فی هذا الی نظر
 لا یفید العلم مطلقا سوا کان فی الاتیات او الهندیات او غیرها بمجالات الهندیین فانهم
 نفوا افادة النظر العلم فی الاتیات خاصة و بمجالات الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم
 مطلقا و محل النزاع عند الامام الرازی هو الایجاب الجزئی یعنی قد یفید النظر العلم کما یشیر الیه
 کلاسنی اصل و قال هیف لا مدی کل نظریهم فی القطعیات لا یعقبه ضد العلم کالموت و انهم مفید
 للعلم قائلین ما زال العلم الا بلحسن فایدرک بالحس علم و ما لایدرک بالحس لا یعلم لان الحس الحاصل
 بعد النظر قد یشکل جهلا غیر مطابق للواقع و هو ای اهل مثل العلم الحاصل بعد نظر
 فینما ذای ای فبای شیء یعلم ان الحاصل بعد ای بعد نظر علم لاجل شبهه بالعلم ذای
 ویلیم علی ان لا علم الا بالحس و یجاب عنه بانه ای العلم یقین من الجبل بالعوارض
 فان البداهة ای بداهة عقل تحكم عند النظر الصحیح الذی رویت قوانین المنطق
 فیه انه ای الحاصل بعد النظر علم لاجل اقول فیه ای فی هذا الجواب انه ای
 الشان بما ذای ای بای شیء یعلم انه ای هذا النظر نظر صحیح لافساد فیه لافان
 الاحتمال ای احتمال اهل المنطق الی احتمال عدم صحة قائم من المبدأ الی المقاطع
 ای الی ما یتبى الیه المبادی متلا بمثل ای کما ان احتمال اهل فی المقاطع متلا من المبادی فلا
 تعلم صحة النظر اید و لما کان مظنة انه یجوز ان تعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات تعلم بالحس فقولہ
 والحس لا یفید العلم الجزئی و هو ای العلم الجزئی لا یشکل کما سببا فلا یحصل
 علم صلاب الحق فی الجواب منع التماثل بین العلم و اهل بل بها متمیزان بالعوارض حاصله
 انما لانهم ان اهل مثل العلم غیر ممتاز واحد عما من الآخر بل بها وان اشترک فی نفس الجزم کسبها استلزاما

قوله ان الهندیون
 فی هذا اثر الهند
 نفوا افادة النظر العلم
 مطلقا و محل النزاع
 عند الامام الرازی
 هو الایجاب الجزئی
 یعنی قد یفید النظر العلم
 کما یشیر الیه کلاسنی
 اصل و قال هیف لا مدی
 کل نظریهم فی القطعیات
 لا یعقبه ضد العلم
 کالموت و انهم مفید
 للعلم قائلین ما زال
 العلم الا بلحسن فایدرک
 بالحس علم و ما لایدرک
 بالحس لا یعلم لان الحس
 الحاصل بعد النظر قد
 یشکل جهلا غیر مطابق
 للواقع و هو ای اهل
 مثل العلم الحاصل بعد
 نظر فینما ذای ای فبای
 شیء یعلم ان الحاصل
 بعد ای بعد نظر علم
 لاجل شبهه بالعلم ذای
 ویلیم علی ان لا علم
 الا بالحس و یجاب عنه
 بانه ای العلم یقین من
 الجبل بالعوارض فان
 البداهة ای بداهة عقل
 تحكم عند النظر
 الصحیح الذی رویت
 قوانین المنطق فیه
 انه ای الحاصل بعد
 النظر علم لاجل اقول
 فیه ای فی هذا الجواب
 انه ای الشان بما ذای
 ای بای شیء یعلم انه
 ای هذا النظر نظر
 صحیح لافساد فیه
 لافان الاحتمال ای
 احتمال اهل المنطق
 الی احتمال عدم
 صحة قائم من
 المبدأ الی المقاطع
 ای الی ما یتبى
 الیه المبادی متلا
 بمثل ای کما ان
 احتمال اهل فی
 المقاطع متلا من
 المبادی فلا تعلم
 صحة النظر اید و
 لما کان مظنة انه
 یجوز ان تعلم
 صحة النظر بالحس
 او بمقدمات تعلم
 بالحس فقولہ
 والحس لا یفید
 العلم الجزئی و هو
 ای العلم الجزئی
 لا یشکل کما
 سببا فلا یحصل
 علم صلاب الحق
 فی الجواب منع
 التماثل بین العلم
 و اهل بل بها
 متمیزان
 بالعوارض
 حاصله انما لانهم
 ان اهل مثل العلم
 غیر ممتاز واحد
 عما من الآخر بل
 بها وان اشترک
 فی نفس الجزم
 کسبها استلزاما

من مبدء الفياض و اذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد والنتيجة اى المطلوب
 نفيض عليه اى على الذهن من عام الفيض اى من هويضة عام وهو الله تعالى على ما نقله
 المحقق الطوسي في شرح الاشارات او لعقل الفعال كما هو المشهور وجب ان منه اى من عام غير
 يعنى افاضة النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختار الامام الرضا
 فى المحصل انه اى العلم واجب عقيد اى عقيد نظر بحرى عادة الله تعالى بدون خلل لنظر خلافا
 للاشعرى فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكام فانهم يقولون بالوجوب بعداد النظر وان
 لم يكن العلم واجبا منه تعا ابتداء اى قبل النظر غير متولد منه اى من نظر كما هو مذهب المعتزلة
 لانه اى الشأن ليس لقدرة العبد تاتين فلا توليد منه قال الامام فى المحصل حصول العلم
 عقيد نظر الصحيح بالعادة عند الاشعرى وبالتوليد عند المعتزلة والصح الوجوب قال الكاتبى فى الفصل
 شرح المحصل ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابى بكر الباقلاني وقال السيد الشريف البحراني فى
 شرح المواقف قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قال لا باستزاد من نظر
 للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورويان من هو بالوجوب لعادى دون العقل انتهى وذكر الامام
 الرازى فى نهاية العقول ان الاشعرى وان كان مذهب ان حصول العلم عقيد نظر باجرا معا
 الا ان جمهور اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسو يتضمن الملازمة العلم النظرى للنظر وفسو النظر
 بالتدوين فى اخبار العلوم الضرورية فمخن نقول بهذه الملازمة وايضا قال ابو الحسن البصرى وهو رجل من المعتزلة
 ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظرى فثبت ان الذى اخترناه ليس مذهبنا
 خلاف الجمهور انتهى قال السيف لامدى فى ابحار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح
 يتضمن العلم بالنظر فيه انتهى وبالحيلة فذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعرى فان كان مرجع
 من اللزوم اليوم التاكيد فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلى فهو مذهب لعل من قال مرادنا

وامام الحرمين الوجوب العادى مراده منه الوجوب بمحض جري العادة بدون دخل نظر فالفرق بين مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر يدخل في الوجوب عند الحكماء ولا يدخل للنظر في الوجوب عند الامام بل هو عنده بمحض جري عادة الله تعالى وكلام الاصمغاني في شرح الطوالع ينادى على عدم الفرق حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار امام الحرمين والاصمغاني عن الامام انتهى لكن قول القاضي عضد في المواقف يشعر بالفرق حيث قال ههنا مذهب خرافته الامام الرازي هو انه واجب غير متولد منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اى ما اختاره الامام من الوجوب بعد النظر انشبه بالحق فان محل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلاً للعلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث

لزوم بعض الاشياء للبعض ما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية بان يكون اشئ كذا ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول فيجوز ان يكون العلم المطلوب لازماً للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافياً لوجود الاشياء كلها من المدسجاء هذا اى خذوا وحفظوا المقالة الثانية من المقالات اثلث التى في المبادئ فى بيان الاحكام وقيل فى بيان مبدئيتها ان موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة من حيث كونها مثبتة للاحكام ففى متعلقات الموضوع وفيها اى فى هذه المقالة ابواب اربعة الاول فى الحاكم الذى صدر بحكم منه كما ان الثانى فى الحكم والثالث فى المحكوم فيه وهو الفصل الرابع فى المحكوم عليه وهو المكلف لاحكام الله من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج وابن الامام فى التحرير وافر ابن امير الحاج فى التفسير لاحدنا اى عند اهل السنة والجماعة فقط كما فى كتب بعض المشايخ مثل هوى اليهودى والتوضيح وشرح المختصر العضدى وغيره زعمنا منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة

المقالة الثانية فى الاحكام

والحق ان المعتزلة لا يقولون يكون العقل حاكما بل يقولون يكونه محرفا لبعض الاحكام لا سيما
سواء روي به الشرع ام لا ثم لابد بحكم المدفعل من صفة حسن اوضح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيما
انما بل شرعيان ام عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفقر الوقوف على
حكم المدالي ورود الشرائع وانما الشرائع مؤكدة بحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة بالنظر و
منظرة حكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقيح ثلثة معان
وكان محل النزاع معنى واحدا قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني ويعين محل النزاع من بينها

فقال لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقيح عقلا بمعنى صفة الكمال
والنقصان كقولنا العلم حسن اى صفة كمال وجاهل قبيح اى صفة نقصان وهذا موافق
لما نص عليه الامام في الحصول ونهاية العقول وغيرها من كتبه البيضاء في المنهاج والطوال
والاسنوي في شرح المنهاج والسبكي في جميع الجوامع وابن الهائم في التوحيد والقاضي عضد في
المواقف والقوشجي في شرح التبريد وصدر الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد
امثالهم من عامة الاصوليين والمكلمين في ذكر الامدى في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والفاخر
عضد في شرح المختصر مقامه بالاجاز في فحله وما فيه شرح او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي
ومنافرته كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن اى ملائم للغرض الدنياوي ومخالفة
اى منافر ومخالف الغرض الدنياوي وهذا موافق لما نص عليه الامدى في الاحكام وابن الحاجب
في المختصر والقاضي عضد في شرح المختصر والمواقف والقوشجي في شرح التبريد والتفتازاني في شرح
المقاصد وذكر ابن الهائم في التبريد مقامه متعلق المدح والذم في مجازي العادات وذكر الامام الرازي
في الحصول ونهاية العقول وغيرها من كتبه البيضاء في المنهاج والطوال والاسنوي في شرح
المنهاج وقيل السبكي في جميع الجوامع وصدر الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرة لكن كل علم القصد

في المنتظم يدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال موافقة الغرض ومنافته ويعبر عنه بلامنة الطبع
ومنافرة انتهى وفي كلام الكلي في حاشية التلويح بالشعر بالمغايرة وبأجله أحسن والفتح بتلك المعنى
كلها عتليان كما نصوا عليه بل النزاع في أن الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه بقا على
وتوابعه تعالى أجلا للفاعل على ذلك الفعل وفي أن الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما أي مقابل
المدح والثواب هو الذم والعقاب للفاعل على ذلك الفعل فعند الغشاشة هذا المعنى شرعي
أي يجعله أي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيه أصلا كما أمر به الشارع فهو
حسن وماله الشارع عنه فهو فيه ولو انعكس الأمر بأن كان لهي عنه مأمورا به والمأمور
منها عنه لا انعكس الأمر أي حال أحسن والفتح فيصير حسن قبيحا وقبيح حسنا وهذا مذهب عامة
أهل الحديث وإن وافقنا بعضهم مثل أبي العباس القلانسي وأبي إسحق الأسطرايني والفعال الثنا
والكليمي وغيرهم نص عليه الإمام أبو زيد البوسني في الميزان وعندنا وعند المعتزلة حسن الأفعال
وقبحها عقله لا يتوقف على الشرع فللعقل نفس مع قطع النظر عن الشارع جهة محضة مقتضية لا تحقق
فإن الفعل مدح أو ذم أو باهجة مقبوضة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لكن عندنا أي عند
الحنفية لا يستلزم حسن الأفعال وقبحها حكما في العبد من الله تعالى بل يصير حسن الأفعال
وقبحها موجبا أي باعثا وعللة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرجح هذا الحكم
المرجوح الضعيف فإلم يحكم هذا الحكم ليس هناك أي في الأفعال حكم فافرق
بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة أن حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولا تحقق
الحكم فقط عند الحنفية وإن الحكم في العبد ليس بموقوف على أمر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة وموقوف
على أمر الله تعالى ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار النجاشي وغيرهم من الحنفية فانهم كالأشعرية في
عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الرماح في التحريم هو المختار وعلامة مختار المصنف محمد بن

المرجوح الضعيف فإلم يحكم هذا الحكم ليس هناك أي في الأفعال حكم فافرق
بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة أن حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولا تحقق
الحكم فقط عند الحنفية وإن الحكم في العبد ليس بموقوف على أمر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة وموقوف
على أمر الله تعالى ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار النجاشي وغيرهم من الحنفية فانهم كالأشعرية في
عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الرماح في التحريم هو المختار وعلامة مختار المصنف محمد بن

ومن ههنا اى من اجل ان احسن واتقح لا يستلزمان حكما فى العبد اشتراطنا
بلوغ الدعوة فى التكليف على العباد ومن لم تبلغ الدعوة ولم يطلع على رسال اكل
لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية ومن
بعض النسخ كالايمية اى كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافه على رضى الله عنه
وامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فضل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة وخلفاء
باحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وهم اتباع محمد بن كرام
بفتح الكاف وتشديد الراء لهامة ضبطه ابن مكيولا وهو معاني وغير واحد وهو الجارى على الائمة
وقد انكر تكلم الكرامية محمد بن ابيهم وغيره من الكرامية فحكي فيه ابن ابيهم وجسين احد
بما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فى الائمة مشائخهم وزعم انه بمسنى
كرام او مجنى كرامته والثانى انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جميع كريم وحكى هذا من
اهل سجستان واطال فى ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذى
اورده السمعاني فى الانساب قد كان والده يحفظ الكرم فقتل كرام قال الذهبى فى ميزان
الاعتدال قلت هذا قاله ابن السمعاني بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والحمد سوار على فى
الكرم او لم يعلم والحمد اعلم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر فى لسان الية ان وقرأت بخط شيخ تقي الدين
السبكي ان ابن وكيل اختلف مع جماعة فى ضبط ابن كرام فصح ابن وكيل على انه بكسر اوله
وتخفيف والفقهاء الآخرون على المشهور ثم ذكر استشهاد ابن وكيل بوجه قوله وابن كرام قال
بان العبود تعالى جسم لا كالاكسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا يجوزون على المدعى بعثة الرسل فى بعض الشروح البراهمة جميع برهمن وهو حكيم الهند
والنحويج والثوية وغيرهم كما نص عليه لا بدى فى الاحكام لكنه لم يسم الامة وابن السبكي

في المختصر خص المعتزلة والكرامية والبراهمة بالذكر وشي عليه شارحه القاضي عضد فانه
 اى احسن والفتح عندهم اى عند هؤلاء المذكورين من اهل البديعة واهل الكفر يوجب
 الحكم بالوجوب والحرمة مثلاً من الصدقات والى الشارع وكانت الافعال اى الرسول
 صلى الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب فضل الان
 في الشريعة الحققة قالوا اى المعتزلة منهم كما هو في عامة الكتب الكلامية او لكل كما يفتقر
 كلام الامدى وابن الحاجب القاضي عضد منه اى من حسن الفعل او فتحه ما هو
 ضرورى وهو ما يكون حسنة او فتحه معلوماً بالبراهمة بالنظر بدون الاستعانة بورود
 الشرع كحسن الصدقات النافع وقبح الكذب بالضرار قليل في حاشية شرح المختصر
 لميرزا جان رداً على المعتزلة ومن يخذوهم امر الآخرة اى شان الآخرة وكون
 ادوار الجزاء سمع مسموع من الشارع ولا يستقل العقل باذراكه اى
 امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب اجلاً اى في الآخرة حاصله ان ما
 زعمت المعتزلة وغيرهم ان حسن بعض الافعال او فتحه ضرورى باطل اذ الدليل يدل على
 خلافه وهو ان احسن والفتح عبارتان عن استحقاق الثواب العقاب في الآخرة وشان
 الآخرة مسمى ليس بعقل فكيف يكون احسن والفتح عقليين اقول من قبل المعتزلة ومن
 يخذوهم في الجواب العدل وهو وضع اشئ في موضعه واليصال الحق الى المستحق
 واجب عقلاً اى بحكم العقل بوجوب العدل عندهم اى عند المعتزلة ومن يخذوهم
 هم فيجب المجازاة اى يجب جزاء الافعال اذ العدل ليس بالايصال الشر الى مستحقه
 واليصال الشر الى مستحقه وذلك اى المجازاة كالحكم العقل بان فاعله يستحق الثواب
 او العقاب في الآخرة واستحقاق الثواب او العقاب في الآخرة يستدعى مطلق المعاد سواء كان

لم يزل العقل
 يوجب الجزاء

روحانيا وجسمانيا لا خصوص المعاد الجسماني فلا بد من عقلية مطلق المعاد وان كان خصوصية للمعاد
 الجسماني سمعياً ولا شك في ان مطلق المعاد عقل فلا بد ان الاستحقاق لتتبع المعاد
 الجسماني وهو معنى فكيف تكفي المجازاة حكم العقل بالحسن او القبح على انه اى من الفعل وقبحه
 يعينه لو تحقق المعاد لتحقيق استحقاق الثواب العقاب كاف بحكم العقل
 بالحسن او القبح ضرورة فتدبر هذه اشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلادة بان فيه
 توجيه القول بما لا يدعى قائلة لان هذا المعنى بحسن الفعل وقبحه لم يتصل عنهم فاجواب هو الاول
 لا المذكور بالعلادة ومنه اى من حسن الفعل وقبحه ما هو نظري اى معلوم حسنة او قبحه
 بالنظر بدون الاستعانة بورد الشرع كحسن الصدق الصغار لقائله وقبحه
 الكذب بالنافع لقائله فانها معرفان بالنظر والتأمل ومنه اى من حسن الفعل وقبحه
 ما لا يدرك حسنة او قبحه الا بالشرع ولا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم
 آخر رمضان وقبحه صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كل واحد من جن صوم
 آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اى الى كل واحد منهما
 فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين بالامر والنهي
 يعنى الظاهر ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا وجوب صوم اول يوم
 من شوال تنج بالذات لهذا حرمة الشروع على اى شئ ليس الا باعطاء ذلك الشئ بالصلح
 له فعلم ان في صوم آخر رمضان صلح للثواب لهذا وجبه وفي صوم اول شوال صلح للعقاب
 لهذا حرمة والصلح اهم من ان يكون مقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد
 بالذاتين ههنا ان لا يكون بسبب مرئيين للذات كالشرع او يكونا بسبب لذات او
 صفة لازمة للذات شتم المعتزلة بعد ما التقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

الحسن والقبح عقليان
 - شتم المعتزلة بعد ما التقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان
 - بعض كلامهم في حق المعاد
 - ان شتم المعتزلة بعد ما التقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان
 - فتدبر هذه اشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلادة بان فيه
 - توجيه القول بما لا يدعى قائلة لان هذا المعنى بحسن الفعل وقبحه لم يتصل عنهم فاجواب هو الاول
 - لا المذكور بالعلادة ومنه اى من حسن الفعل وقبحه ما هو نظري اى معلوم حسنة او قبحه
 - بالنظر بدون الاستعانة بورد الشرع كحسن الصدق الصغار لقائله وقبحه
 - الكذب بالنافع لقائله فانها معرفان بالنظر والتأمل ومنه اى من حسن الفعل وقبحه
 - ما لا يدرك حسنة او قبحه الا بالشرع ولا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم
 - آخر رمضان وقبحه صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كل واحد من جن صوم
 - آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اى الى كل واحد منهما
 - فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين بالامر والنهي
 - يعنى الظاهر ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا وجوب صوم اول يوم
 - من شوال تنج بالذات لهذا حرمة الشروع على اى شئ ليس الا باعطاء ذلك الشئ بالصلح
 - له فعلم ان في صوم آخر رمضان صلح للثواب لهذا وجبه وفي صوم اول شوال صلح للعقاب
 - لهذا حرمة والصلح اهم من ان يكون مقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد
 - بالذاتين ههنا ان لا يكون بسبب مرئيين للذات كالشرع او يكونا بسبب لذات او
 - صفة لازمة للذات شتم المعتزلة بعد ما التقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

لانا قائلون بالاطلاق الاصح فاعلم احسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنة لغيره وهو لم يبق عندنا
 صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصا قبيحا وكذا اوضح المنسوخ ثمر من الخفية كابي انصو
 الماتريدي وكثير من مشايخ العراق من قل ان العقل قد يستقلدون الاستعانة بورود
 الشرع في ادراك بعض احكامه تعالى بسبب ما بفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك
 انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الخنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم
 الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادر ك العقل فيه حسنا او قبيحا لا بما لم يدرك العقل
 فيه حسنا او قبيحا فلا يتقبل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى وهو عين مذهب
 هؤلاء الخنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير بما هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن
 الفرق بان هذا البعض من الاحكام عند الخنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما
 وعند المعتزلة كثير غير معين فاجب اى العقل الايمان وحرمة الكفر وكل ما لا يليق بحسن استبعاد
 من الكذب والسف ونحوهما حتى يجب يحرم على الصبي العاقل ودوى في التفتي ثم في
 الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف
 عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالفه اى لا يكون احد من العاقلين
 معذورا في ان لا يعلم خالق بل يكون معذرا ان لم يعلمه لما يكرى اى يشاهد من خلق
 السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته
 بحيث لا مجال للارتياح فيها اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد مما روى عن
 ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التأمل اى مدة يتأمل ويتفكر فيها العاقل في
 علم خالقه فانه اى مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بذلك
 وتلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

الحق قد سئل عن
 في شئ من ذلك
 من في مجالس
 ولم يملك الدعوة ولم يجر
 ليعاد ولم يعل بالشرع
 فلهذا لم يجر في الشرع
 كونه من باب في الدعوة
 كونه من باب في الدعوة
 لان الحكم انما هو بالشرع
 وقد فرض ان
 انما هو بالشرع
 على العقول ان كان
 فقول ان الله
 على كل من كان
 لا من حيث هو
 والمقصود ان
 اصدق ما يقع
 على عقول
 وبيان ان
 انما هو بالشرع

لا عذر لاحد بعد البعثة كما عراه ابن الهمام في التحريم الى ائمة بخاري ومجمل مختار لمخر الاسلام
 والقاضي ابى زيد شمس الائمة المحلواني ومن تابعهم في تكليف بالايمان عن بصيرى لعقل كما
 عليه ابن الهمام في التحريم وقال صدر شرعية في التفتيح فالصيرى لعقل لا يكلف بالايمان انتهى
 وقال الفتازاني في التلويح هو صحيح انتهى فالعجب من اوستا فالاستاذ مولانا بجر العلوم انه عذر الا
 والقاضي ابازيد صاحب الميزان وصدر شرعية ممن اوجب بالايمان على بصيرى حيث قال في
 شرح هذا الكتاب هذا قول معظم المحققين كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي في الامام محمد
 وصاحب الميزان واختاره صدر شرعية وغيره انتهى وبما حرره من الملل الذهبية للمحققين والاشعة
 والمعتزلة ينتفع اى يستخرج مسئلة بالبلغ اى من كان صبيا ثم بلغ في شهاق
 الجبل اى اهل المتبع ولم تبلغ الدعوة عند الاشاعة وائمة بخاري وغيرهم من الخفية
 لا يكلف بالايمان بمجرد عقله ما لم تميز مدة التال وتقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات
 قبل تلك المدة غير معتقدا يمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه و
 عند المعتزلة وطالفة من الخفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تميز
 مدة التال فلو مات قبل تلك المدة او بعد ما غير معتقدا يمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لتركه لا يتقبل بعقل
 لنا اى للمحققين في اثبات اقصاف افضل باحسن وتصح عقلا احسن الاحسان وقبحه عقلا
 الاحسان بالاسماء مما اتفقوا عليه لعقلاء اتفق عليه من لا يقولوا رسال لرسول
 كالبراهمة فلو لا انه اى كلا من حسن وتصح ذاتي غير متوقف على اشرع علم يكن
 كل من حسن الاحسان في مقابلة الاسماء بالاسماء كذا لك اى مما اتفق عليه الجواب اى جواب
 الاشاعة عن دليلنا بل بان اى اتفق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة
 الاحسان بالاسماء لانهم لا اجل ذاتية اى حسن وتصح بل يجوز ان يكون مصلحته

بجميع المخلات فلما كانت في الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بحسن لما كان
 مقابلة الاحسان بالاساءة لتقص لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالفتح وبجملته الحكم بالحسن على الاساءة
 لمصلحة عامة وجود الالذاته وبالفتح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما لالذاته
 لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فنقل الكلام الى رعاية
 المصلحة العامة بان اكل من المتدين وغيره متفق على حسنهما وانما يضرنا لو ادعينا
 انه اى كل واحد من احسن وفتح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن فعل اذى
 هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وفتح فعل الذمى هو مقابلة الاحسان
 بالاساءة لذات الفعل بل لتقص المصلحة العامة ونحن لاندعيه حتى يفرض بل الدعوى
 اى ما ادعينا عدم التوقف اى عدم توقف كل من احسن وفتح على الشرع
 سواء كان ثبوت لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى اجواب
 منع اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من احسان فتح مقابلة الاحسان بالاساءة
 منا حكمه تعالى باننا لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمسنا فلان لا نقول بالاستلزامه
 اى كل من احسن وفتح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم
 بالسعي من شرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقيدة احسن وفتح واستدل على ندرها بحجة
 بيل مؤثفة وهو اننا اذا استوى الصدق والكذب في حصول المقصود
 بان يتحقق حصول مقصوده على كل تقدير بين الصدق والكذب فتح العقل للصدق
 وترك الكذب لامحالة فايتار الصدق ليس الاحسن فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
 اى في هذا الدليل انه اى الشأن لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
 من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اى الشأن لكل منهما اى لكل واحد

من الصدق والكذب لو اذعنوا عرض منافية للوازم الآخر وعوارضها المطابقة للواقع
واللا مطابقة له فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهو اى
الاستواء بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل
فيمتنع الا ينكر اى ايثار العقل للصدق على ذلك التقدير اى على تقدير استحيل وان كان
مما يوشى في الواقع يجوز ان يلزم المحال المحال حاصله ان يستدل ان اراد الاستواء بنظره
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية احسن بجوزان يكون للايثار لمخرج اخروا ان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء
محال فتقدير الاستواء تقدير محال فيجوز ان يمنع الايثار على ذلك التقدير وان كان مستحيلا
اذا المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايثار الصدق لما تقر في
النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل
غرض في لك شخص وان دفع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذموم عند الله ايضا يحكم بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم
ايثار الصدق قطعا انتهى والاشاعة العالمون بان احسن واثم ليسا بتعيين بل شرعيين
بمحض صانع الشارع قالوا في الاستدلال على كون احسن والقيح شرعيين اولا
لو كان كل واحد من احسن واثم ذاتيا اى لذات الفعل لم يتخلف كل واحد منهما
عن الفعل لان ما بالذات لله تفك عن الذات وقد يتخلف احسن عن احسن والقيح عن
القيح فان الكذب مبتدأ قبيح وقبح فانه يجب لعصمة تبه وحفظه من ظالم وانقاذ بري
عن العقاص تخليصه وانجائه عن سفاك اى عن يقصد سفاك منه ولا يخفى في ان
الواجب احسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابرار في حاشية شرح المنقصر واثار ميرزا جان في

القول في ان المقاصد
المطابقة للواقع
من الصدق والكذب
الاستواء بينهما
في جميع المقاصد
والجهات
فلا يلزم منه
ذاتية احسن
بجوزان
يكون للايثار
لمخرج اخروا
ان اراد
الاستواء
بنظره
الى مقصود
معين
فلا يلزم
منه ذاتية
احسن
بجوزان
يكون
للايثار
لمخرج
اخروا
ان اراد
الاستواء
في نفس
الامر
بالنظر
الى كل
مقصود
فلا نسلم
الايثار
على
تقدير
الاستواء
لان
الاستواء
محال
فتقدير
الاستواء
تقدير
محال
فيجوز
ان يمنع
الايثار
على
ذلك
التقدير
وان كان
مستحيلا
اذا المحال
يجوز
ان يستلزم
محالا
في شرح
المقاصد
والجواب
ان ايثار
الصدق
لما تقر
في النفوس
من كونه
الملائم
لغرض
العامة
ومصلحة
العالم
والاستواء
المفروض
انما هو
في تحصيل
غرض
في لك
شخص
وان دفع
حاجته
لا على
الاطلاق
كيف
والصدق
ممدوح
والكذب
مذموم
عند
العقلاء
وعلى
مذموم
عند
الله
ايضا
يحكم
بحكم
العقل
ولو فرضنا
الاستواء
من كل
وجه
فلا نسلم
ايثار
الصدق
قطعا
انتهى
والاشاعة
العالمون
بان احسن
واثم
ليسا
بتعيين
بل شرعيين
بمحض
صانع
الشارع
قالوا
في الاستدلال
على كون
احسن
والقيح
شرعيين
اولا
لو كان
كل واحد
من احسن
واثم
ذاتيا
اى لذات
الفعل
لم يتخلف
كل واحد
منهما
عن الفعل
لان ما
بالذات
لله تفك
عن الذات
وقد يتخلف
احسن
عن احسن
والقيح
عن القيح
فان الكذب
مبتدأ
قبيح
وقبح
فانه يجب
لعصمة
تبه
وحفظه
من ظالم
وانقاذ
بري
عن العقاص
تخليصه
وانجائه
عن سفاك
اى عن
يقصد
سفاك
منه
ولا يخفى
في ان
الواجب
احسن
والجواب
عن هذا
الدليل
ما ذكره
الابرار
في حاشية
شرح
المنقصر
واثار
ميرزا
جان في

حاشیہ الی ضعف بقولہ اجیب ان هناك اسی فی الکذب بعصمتہ نبی و انقاذ بریٰ لمیں مختلف ہے
عن الکذب حتی یلزم تخلف القبح عن البتج بل الکذب باق علی قبحہ لاحسن فیہ صلا و مع فاعلم
ہمنا لیس حسن الکذب بل لصفہ معوضت للفاعل و ہونا اضطرار لے ارتکاب حدیچین اما
الکذب لذی یحصل عصمتہ نبی و انقاذ بریٰ و اما ترک الکذب الذی یفرض الی الظلم علی النبی و
قتل البری و اہونما و اقلما الکذب ففی الکذب ارتکاب اقل القبیح لان الکذب صار حسنا
بل لا اضطرار سقط لہ و العود الی الایہون موجب لہ و الی ہذا اشار النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بقولہ من اتلی بلیتین فلیتخر ایسوا و لذلک قال الفقہاء من وقع فی النار و علم انہ لا خلاص لہ
منہا الا بالقاء نفسه فی ماء مفرق لہ ان یغرق نفسه لان اہلاک نفس لیس جرم بل لہ
مالک لا محالہ و الصبر علی الغرق اہون من الصبر علی نفحات النار قیل فی حاشیہ شرح
المختصر لمیزاجان یرد علیہ اسی علی ہذا الجواب ان هذا الکذب واجب و کل
واجب حسن فیدخل الکذب فی الحسن و احسن عند الخصم لایکون الا ذاتیہ فہذا
احسن ذاتی فلا یجاءع مع البتج فایثار الکذب لیس الا کوہ حسنا لان ارتکاب اقل القبیحین
اقول فی دفعہ لیس حسن الکذب ہمنا بالذات بل بواسطہ حسن عصمتہ نبی و انقاذ بریٰ
بالعرض فکان حسنا لغيرہ و الحسن لغيرہ لا یتنافی القبح لذاتہ و ہذا معنی قولہم
النص و ذات تبیین المحذورات یعنی لایل عود و ضرورتی بحسن فی الخطور لبتج بواسطہ
رفع الضرورة فیما لہ بذلک لخطور معاملة المباح علیہ الامرانہ اسی الشان یلزم القول
بان کلا منہما اسی من احسن لبتج کما انہ کل واحد منہما یکون بالذات كذلك
یکون کل واحد منہما بالغیر و لعلہما اسی عمل القائلین بالحسن و یقع الذہین یدلتز موندہ
اسی کون کل واحد منہما بالغیر و ہذا اسی بہذا التزام او بما ذکرنا من ان کل واحد من الحسن

واقع كما يكون بالذات يكون بالنسبة ممكن لهما أي القائلين بحسن وواقع الذاتيين
 المختص عن إيراد النسبة بانه لما جازان يكون حسن بالذات قبيحا بالغير لكن انقلاب الوجوب
 نحو حركته الى الوجوب لا ترى الى ان التحلل بالاخت كان قبيحا بالذات صاحبا حسن
 ابقاء النسل فكان مباحا في بعض اشراخ ولما زال استلزامه لذلك حسن بل على وجه مفاد حراما
 بعده على انه أي الدليل الذي ذكره الاشاعرة ونحو جواب ثان عن دليل الاشاعرة بالعلل
 لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية و
 لا يتم علينا أي على كنفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة فان
 الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون انه
 مقتضى اعتباري حقيقة ينكرون انصرفه وقالت الاشاعرة في الاستدلال على كون حسن
 وواقع شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من حسن وواقع ذاتيا لاجتماع التقيضات أي حسن
 والاحسن في مثل قولنا اليوم لا كذب بن عذا لانه خير لا يخلو عن الصدق والكذب لئلا يمانا
 يجمع التقيضان فان صدق قد أي صدق لا كذب بن عذا البصير والكذب عنه في الغلط يستلزم
 الكذب الصادق في العذوب بالعكس أي كذب لا كذب بن عذا لعدم صدور الكذب عنه
 في العذوب يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب بصدق من والكذب قبيح
 وللملزم حكم اللازم فملزم حسن من ملزم قبيح فملزم اجتماع حسن وواقع الذاتيين في
 الكلام اليوم لا كذب بن عذا وهما متناقضان ضرورة ان يقع لاجتناب هذا تقرير الدليل على طبق
 ما قرره القاضي رحمه في شرح المنقصر وبينة الايرى في حاشيته لكن الاشبه بانه على وفق ما بينه
 التماز في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بايراد قولنا وكذب يستلزم امتناع الكذب
 مقام قوله بالعكس لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في ان

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال المشيخ في الاشارات الفريدة احل في القدس
 اى التقدير للاشياء بالعرض بالتبع للخير وانما الدخل في القدر اولاً وبالذات هو الخير ولما كان
 وجود الخير متوقفاً على وجود الشر فليس من شأن الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
 فلهذا قدر الشر واحد فلو كان المقضى الى الشر خيراً فمما يتبدل المنع بكلام الشيخ في الاشارات
 وبينه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البرهان لا يثبت شره في نفسه من حيث هو
 كيفية ما ولا بالقياس الى علة الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لا فساداً او فساداً وكذا
 الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضب والشمسية مثلاً بشرطهما
 من تلك الاشياء كما لان ليتك القوتين انما يكونان شر بالقياس الى المظلم والى السياسة
 المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو تقدير تلك الاشياء
 كما لو انما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى بالجملة فعلم منه ان المقضى الى الشر
 لا يلزم ان يكون شر بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شر بالعرض وكذا حال ما يقضى الى
 الخير لا يكون من تلك الجهة خيراً بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره الثاني
 عضدني المواقف والآهري في حاشية شرح المحقق من ان هذا الدليل لا ينتقض على من يقول
 ان الحسن هو العارضى عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سوا ركان صادقاً او كاذباً
 لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمتبعين مثلك الى الالتزام المذكور سابقاً
 من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان من الملزوم وان لم يكن مستلزماً
 الحسن اللازم بالذات لكنه مستلزم بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه وثوق
 قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثاً ان فعل العبد لا يخلو
 صادر بدون اختياره فان فعل العبد يمكن والممكن ما لم يتنحج جانب وجوده على عذر

من الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيارا لما على تقدير صدوره فعل عن الاختيار
فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا
اجتمعا وجب الفعل وهذا ما ذكره الامام الرازي في نهاية القول على انه اى هذا الدليل الثالث
منقول بفعل البارى تعالى فانه ثبت من عين هذا الدليل كون فعل البارى تعالى
اضطرا رايان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح وبتحقيق المخرج محال
فوجب لك الفعل الوجوب موجب للاضطرار فيكون فعلا اضطراريا فيكون الله تعالى مضطرا
في افعاله وهو كافر قائل عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين هم الجبرية
حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد اصلا لا على
الكسب لا على الايجاد بل هو اى العبد كالجماد الذى لا يقدر على شئ وهذا سفسطة
اى حكمته باطله ونزيبه سدا لى كل عاقل لعلم بوجوبه ان للعبد نحو من القدرة فهو خلاف الظهور
وعند المعتزلة لى للعبد قدرة مختصة في افعاله اى فعال العبد كلها سيئاتها وعنايتها واحمد
خالق لافعاله وهو اى المعتزة مجوس هذا الافة اى الامة الحمدية فانهم اثبتوا خالقين الله
تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما الخير وهو الهسى بنيران والثانى الشر وهو الهسى
باهر بن وفى الحديث القدريه مجوس هذه الامة رواه الدلقطنى والمعتزلة راوا العبد قادرا مستقلا
فصاروا قدريه وهم يقولون ان المراد بالقدرة اهل الهنة لانهم يقولون بقدر الخير والشر لله
تعالى والمعتزلة ما فهموا ان الامكان ليس من شأنه افادة الوجوب لا غير فالعبد يمكن
محتاج الى غير لا يفيد وجود شئ فكيف تكون له قدرة متوفرة يصدر بها افعاله وعند اهل الحق
وهو اهل الهنة وبجاءه له اى العبد قدرة كاسية بها يصدر بها افعال منه لكن عند الاشعري
ليس معنى ذلك اى وجود القدرة الكاسية له الا وجوب قدرة متوجهة تتمثل بها العبد قدرة

لا قدرة له وقدرة
لغيره من افعاله
في نفسه كالمكب
القدرة المتوفرة
في نفسه كالمكب
القدرة المتوفرة
في نفسه كالمكب

مع الفعل بلا مدخلية اى مدخلية العبد اصلا لا فى الفعل ولا فى القدرة فعندهم اذا ما ادخلت
ان يخلق فى العبد فعلا يخلق اول الصفة تتوهم فى اول الامر انها قدرة على شئ ثم توجب المدخلية
الى الفعل ثم يوجد الفعل ففسية الفعل الى كسبته الكسب بالخلق والاشاعة القائلون بهذه القدرة المتوهمه
الغير الموجودة قالوا ذلك اى هذه القدرة المتوهمه كافيه التكليف اى تكليف العبد بعباده
بالافعال الاعمال الحق انه اى قول الاشاعة كقول الجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمه
فلم تكن فى العبد قدرة حقيقه فامى فرق بينه وبين الجاد وهو الجبر فزعموا انك انما تخرج عن
القول بالجبر لفظا لكنهم قائلون بمعنى وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقه من
المدخل الى العبد الى القصد المصمم اى الخالص الى الفعل اى فعل العبد والظاهر
تعلق الجاد والجور الاول بصرف القدرة والجاد والجور الثانى بالقصد فلها اى للقدرة
المخلوقه من المدخل الى العبد تاثير فى القصد المذكور اى القصد المصمم الى الفعل ويخلق الله
الفعل لمقصود عند ذلك اى عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة يعنى جرت
عادة الخلق بفعل عند صرف العبد بهذه القدرة لا ان صرف المذكور والقصد لسطور مؤثران
افضل ولما كان ههنا منطبه سوال بان الكلام نقل الى ذلك القصد بان فاعل ذلك القصد اذا
فان كان فاعله العبد فهو مذنب معتزله وان كان فاعله الله فهو مذنب لاشعيه فاشد الى
جوابه لقوله تعالى فاعل ذلك القصد من الاحوال اى وصف غير موجود ولا معدوم فى نفسه قائم بوجود
فالاحوال هى الامور الاعتبارية التى وجوداتها بمنائشها قال ابن الممام فى التحبير
وعليه اى على ثبوت احوال محققين وذكره تلميذه ابن امير الحاج فى التقريرية منهم انفسه
ابوبكر وامام الحرمين فليس القصد بخلق اى بخلق الله لان القصد حال والحوال
مالا يكون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل بالحدث

لا تفرقا من خفتي
 كسب آتق قد بينت
 يدك في اقل من
 بين الخول امضنا
 ان معج انضاماني
 انضام مع انضام
 بجاو ذك انضام
 امضاني مع بالصور
 من محله ولام انضام
 انضام الجيد
 محصل الخلود اس
 كراخي على ذوقنا
 من ذوقنا
 قال من الاحوال
 انضام من انضام
 بوجوه الامم
 من محله ولام

وهو ابداء امر وليس بالاحداث كالحلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل
من الخلق فيجوز ان يكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وستاذ الاستاذ فانه لا بل ان
يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة سمات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان
على ما حقق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الابلان
الخلق له تعالى فقط اى افاضة الوجود فانه يصير المتصف بذات مستقلة بخلاف الاعتبار الا
ترى ان اعتلاء العقول على ان الامكان غير معقل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال
لاستحالة الحال بذاته فان الوسيلة بين وجود شئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد وجود
فى الخارج وهذا قول المجبول نص عليه بن امير الحاج فى التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ لله تعالى بالعقل بان كل فعل من امثال
العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى
ما يتحقق به فائدة خلق القدرة فى العبد اى من شأنها التمكن من الفعل والترك للعبد ويتحقق
به الجبر فائدة خلق القدرة ان يؤثر فى شئ وادناه ان يؤثر فى هذا القصد فقل الله تعالى
ايحكم لا يخلو اعن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير ولانه ادنى ما
يجتبه به اى يكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال
والاعمال لان تكليف غير القادر مما يتحمله العقل هذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اى ما يوجب
اليه الخفية كانه واسطة بين العبد الذى هو مذموم بمهية والاشاعة والتفويض الذى هو مذهب المعتزلة
حيث فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذمومهم ليس بمجبر بل قالوا بان القدرة
العبد بتأثير اى القصد فخلعوا العبد مختارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فيقال

له فائدة خلق
القدرة لانهم يفتقدون
ان يكون الافعال
مخلوقة له واذ ليس
ببست كذلك
فقد يأتى
القصد مخلوقا والافعال
من غير القادر
وتنبيه على
صحة القول

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق بما فيه من ان الامكان ليس من شأنه افاد
الوجود للغير فكيف يفيد العبد يمكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الله ابادي وقال بعضهم
انه اشارة الى ان اتجاهه من التكليف وتحقيق فائدة خلق القدرة لتعطينا ان يكون للعبد ضم
اما ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم تخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص
وعسك ان في صدور الافعال الاختيارية لابد من ادراك كلي تمنع ارادة كلية وادراك
جزئي تمنع ارادة جزئية فالعبد يختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة
الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبى بحسب العلم الكلية العقلية التي تمنع بها الارادة
الكلمية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهي في اصول غامقة منها مسألة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد لصيد
الامر الجزئي مباد جزئية قريبة كالتمثيل الخاص اشوق الخاص الارادة الخاصة ومباد كلية بعيد
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية يختار بالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان اشر الخ
امور جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادى الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي
بالنظر الى المبادى القريبة الجزئية مختار وانها اى الفطرة الالهية لا جدى اى النفع من
تفريق العصا اى قطعات العصا المكسوة بهذا الشكل يصير في شئ كثير النفع وللحرب قطعات
العصا المكسوة فائدة فلذلك يقال ان هذا النفع من تفريق العصا قاله الاشاعرة في الاستدلال
على كون الحسن القيم شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن القيم كذلك اى عقليا لذات الفعل
اولصفة او لا اعتبار لا يحض جمل الشارع لم يكن البارى شاعرا في الحكم اى في الايجاب

الحق في الفطرة الالهية
التي هي من كبريا
الاهل والافاضة
سلك الاختيار

لا ينافي عدم الجواز اى عدم جواز التعذيب نظر الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
نظر الى الحكمة والحال انه حيث نذاى حين عدم العتبة قد كالى لهم اى للناس
العذر بنقصان العقل وخفلة للسلك اى الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا
كانت عقولنا ناقصة لا يدرك بها حسن الفعل وقبحه كانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه
مخفية علينا فانما معذرون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين
بالعذاب لئلا يعذر الناس ويقولوا انما معذرون ويكون للناس بيان العذر على المحجة
واقول ايضا فى الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين
وبين جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اى جواز العقاب فرع للحكم ونحن اى مشر
اخفية لا نقول به اى بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على لمعتلة القائلين
بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى المتأيدية وجمهور شيخ العراق القائلين بان العقل مستقل
فى درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصصوا اى لمعتلة للجواب عن الدليل المذكور
العذاب المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المقدسون من مكذبي الرسل
بدلالة السياق اى بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية
امرنا متر فيها ففستوا فيها فتح عليها القول فدمنا ما تدبر اى اهلكنا معنى الآية ما كنا منهم
فى الدنيا حتى نجث رسول الله وجواب لمعتلة باننا سلمنا التخصيص لكنه لا يجدى نقفا فان الآية
لمادلت على انه لا يلىق بحكمة ورحمة الصالح العذاب لا دنى على ترك الايمان واشكر قبل
تبهم برسال الرسل فدلتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الا كبر على تركها قبل ذلك
اولى والمعتلة او لو الرسول الواقع فى الآية بالعقل فانه اى العقل رسول باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى تنبث رسولا باطنا هو العقل الى غير ذلك من ما ويلاتهم منها
 ان خصوص الرسول ليس بمردل لمردل من قبيل طلاق الجزئي على الكل فالمعنى وما
 كنا معذبين حتى نبهم بعض التبيين ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع السنية
 لاسبيل اليها الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
 الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم ان يحامر السبل اى اسكاهم
 وعجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة لانهم بافهام والحار اهلها عند امرهم اى امر الكل
 المكلف بالنظر في المعجزات لانه اذا ادعت الرسل رسالتهم فينكر عليهم المكلف فيقولون
 لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لانهما حجج موصلة الى ما اوعينا فيقول المكلف المنكر
 لا انظر في المعجزات مالم يجب على النظر في المعجزات اذ له ان يمنع عالم يجب عليه
 ولا يجب على النظر في المعجزات مالم انظر في المعجزات اذ لا وجوب لفرض الا بالشرع
 فوجوب النظر في المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل
 واحد من النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للكل
 الى دفعه على قولهم وهو معنى الافهام والمعتزلة قالوا لا يلزم اشكال افهام الرسل
 علينا لاننا منع المقدمة القائلة لا يجب النظر مالم النظر لان وجوب النظر في المعجزات
 عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية اجمالية التي تسمى القطرية
 القياسية بمعنى من القضايا النظرية التي قياساتها مثل الاربعه ربيع فوجوب النظر
 يعلم بالعقل بدون الاستئانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
 النظرية اجمالية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بدسيتها ليس كذلك فتوقف وجوب
 النظر على افادة النظر العلم مطلقا اى في الجملة وقد انكرنا السبينة وفي الآليات خاصة

فوق ذلك انهم يقولون ان خصوص الرسول ليس بمردل لمردل من قبيل طلاق الجزئي على الكل فالمعنى وما كنا معذبين حتى نبهم بعض التبيين ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع السنية لاسبيل اليها الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم ان يحامر السبل اى اسكاهم وعجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة لانهم بافهام والحار اهلها عند امرهم اى امر الكل المكلف بالنظر في المعجزات لانه اذا ادعت الرسل رسالتهم فينكر عليهم المكلف فيقولون لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لانهما حجج موصلة الى ما اوعينا فيقول المكلف المنكر لا انظر في المعجزات مالم يجب على النظر في المعجزات اذ له ان يمنع عالم يجب عليه ولا يجب على النظر في المعجزات مالم انظر في المعجزات اذ لا وجوب لفرض الا بالشرع فوجوب النظر في المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل واحد من النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للكل الى دفعه على قولهم وهو معنى الافهام والمعتزلة قالوا لا يلزم اشكال افهام الرسل علينا لاننا منع المقدمة القائلة لا يجب النظر مالم النظر لان وجوب النظر في المعجزات عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية اجمالية التي تسمى القطرية القياسية بمعنى من القضايا النظرية التي قياساتها مثل الاربعه ربيع فوجوب النظر يعلم بالعقل بدون الاستئانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا النظرية اجمالية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بدسيتها ليس كذلك فتوقف وجوب النظر على افادة النظر العلم مطلقا اى في الجملة وقد انكرنا السبينة وفي الآليات خاصة

وقد انكرها الهندسون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبه وقد حجه بحثوته وان المعرفة لا تتم الا
 بالنظر وقد منعوا صوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر
 الدقيق ولذلك اختلف في بطلان ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس
 والجواب عن استدلال المعتزلة على طريق اذكرة ابن الحاجب في المختصر وغيره في غير
 وقره القاضي عسدي في شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة بالوجوب لنظر عالم النظر تقريره
 انا لانهم ان الوجوب اى وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات
 فانه اى وجوب النظر في المعجزات او مطلق الوجوب لثبوت له وغيره اعلمهم من وجوب
 النظر ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف في المعجزات او لم ينظر ثبت شرع
 عنده او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب ان
 تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزوم الدور لان العلم بالوجوب نفس الامر
 متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقة اياه وليس ذلك اى وجوب
 النظر قبل النظر وثبوت اشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف
 النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبي لعقل لان الغافل من لا يفهم الخطاب لنازل
 عليه المكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اى المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
 النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقيق التكليف
 والحاصل ان الغافل عن التصو لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جازب المعتزلة
 في دفع هذا الجواب يا سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
 وجوب النظر الا بالامر الرسول فالمكلف لو قال حين قاله الرسول النظر لا امتثل امر
 بالنظر لم اعلم بوجوب الامتثال اذ له اى المكلف ان يعتزم عما لم يعلم

والجواب عن هذا
 وهو ان قوله
 لا يتوقف على
 العلم بالوجوب
 اى وجوب النظر
 في المعجزات
 او مطلق الوجوب
 لثبوت له
 وغيره اعلمهم
 من وجوب النظر
 في المعجزات
 او لم ينظر
 ثبت شرع
 عنده او لم
 يثبت لان
 تحقق الوجوب
 في نفس الامر
 لا يتوقف على
 علم المكلف
 بالوجوب ان
 تحقق الوجوب
 في نفس الامر
 على علم المكلف
 بالوجوب لزوم
 الدور لان
 العلم بالوجوب
 نفس الامر
 متوقف على
 تحقق الوجوب
 في نفس الامر
 ضرورة مطابقة
 اياه وليس ذلك
 اى وجوب النظر
 قبل النظر
 وثبوت اشرع
 والتكليف به
 من تكليف
 الغافل عنه
 المستحيل
 كتكليف
 النائم
 والمجنون
 بالجنون
 المطبق
 والصبي
 لعقل لان
 الغافل من
 لا يفهم
 الخطاب
 لنازل عليه
 المكلف
 بوجوب
 النظر ليس
 كذلك
 فانه اى
 المكلف
 بوجوب
 النظر
 يفهم
 الخطاب
 النازل
 عليه
 المفيد
 للتكليف
 وان لم
 يصدق
 به
 وليس
 التصديق
 بالتكليف
 شرطا
 لتحقيق
 التكليف
 والحاصل
 ان
 الغافل
 عن
 التصو
 لا
 يجوز
 تكليفه
 لا
 الغافل
 عن
 التصديق
 اقول
 من
 جازب
 المعتزلة
 في
 دفع
 هذا
 الجواب
 يا
 سلمنا
 ان
 وجوب
 النظر
 في
 نفس
 الامر
 لا
 يتوقف
 على
 النظر
 لكن
 لا
 يعلم
 المكلف
 وجوب
 النظر
 الا
 بالامر
 الرسول
 فالمكلف
 لو
 قال
 حين
 قاله
 الرسول
 النظر
 لا
 امتثل
 امر
 بالنظر
 لم
 اعلم
 بوجوب
 الامتثال
 اذ
 له
 اى
 المكلف
 ان
 يعتزم
 عما
 لم
 يعلم

واجوبه فله ان يمنع عن النظر فانه غير عالم لوجوبه ولا اعلم الوجوب بالامثال مما لم
امثال امرك بنظر لكان هذا القول مجمل من المسامحة اى يجوز فيلزم الاضمار
اى سكات الرسل وعجزهم والحق في اجواب ما اجاب به الفاضل مرزا جان في حاشية
شرح المختصر توضيحه ان انعام الرسل ان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه
لطفه وعادة كيف وان اراة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفه
بعبادة عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة
عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية بارادة المعجزات
للمكلفين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه
اى الحكم بالحسن او القبح لولاه اى لو لم يكن عقليا لم يمنع الكذب على الله تعالى
اذا امتنع الكذب على الله تعالى بفتح الكذب للفتح للاشياء عقلا على هذا التقدير يثبت قبح
الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح الشرعى فلا يتصور في حق تعالى لترتب على التوهم
الشرعية المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمنع اظهره
المعجزات على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب قيل معناه جاز الكذب على النبي لظهور المعجزات
فينسب باب النبوة اما على المعنى الاول فلان انبى الصادق لا يمتاز من الكاذب اما
على المعنى الثانى فلا يتيقن على قوله فلا يعلم امر من الشرعية والجواب عن هذا الدليل انه
اى الكذب نقص قد مر انه لا نزاع فيه اى في النقص حاصله ان الكذب قبيح
بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب قد سبق انه لا نزاع في القبح بمعنى صفة
النقصان بل النزاع في القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما في المواقف من ان النقص
في الافعال كالكذب اظهر مسجوة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلي الذى

قوله لولاه لم يمنع
فديان بالانفس
والحق في الكذب على الله
على يد الكاذب لوجوبه
على الكاذب لوجوبه
بمعنى صفة النقصان
بمعنى استحقاق الذم
والعقاب قد سبق انه
لا نزاع في القبح
بمعنى صفة النقصان
بل النزاع في القبح
بمعنى استحقاق الذم
والعقاب وما في
المواقف من ان
النقص في الافعال
كالكذب اظهر
مسجوة على يد
الكاذب يرجع الى
القبح العقلي الذى

انكره الاشاعة وحمل ما في الواقع ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
 ونقص في الصفات كالبهمل فالنقص في الافعال يرجع الى البقع العقلية المتنازع فيه الذي
 يحسن استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المدح
 الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى البقع العقلية المتنازع فيه بل الى البقع المقابل للحسن
 صفة الكمال وهو عظمى بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى والبقع
 المتنازع فيه لا يكون في غير الاختيارات فمنعنا باننا لا نسلم جوع نقص في الافعال الى
 البقع العقلية المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية لان ما بنا في الوجوب الذاتي
 الذي هو الكمال كيف اى صفة كان ذلك لمنافى او فعلاً من الاستحالات العقلية
 التي لانزاع واحد من العقلاء فيها فالتخصيص يكون الكيف المنافي للوجوب من
 الاستحالات العقلية ومن البقع المتفق على عقلية وعد الفعل المنافي للوجوب لذاتي
 من البقع العقلية المتنازع فيه لاسن الاستحالات العقلية تحكم ولذلك اى يكون ما
 ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان من الاستحالات العقلية اثبتت اى اثبت كون الكذب
 نقصاً مستحيلاً الاضافه تعالى به الحكماء الذين هم غير متدينين بدين ولا يستندون
 اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعة القائلين بجواز تعذيب الطائع
 اى المطيع الغير العاصى امتناع تعذيب الطائع كما هو اى الامتناع مذهبنا
 اى الحنفية ومذهب المعتزلة فانه اى تعذيب الطائع نقص يستحيل عليه
 تعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصاً عندهم امتنع تعذيب
 الطائع ايضا لان تعذيب الطائع والكذب سواسيان في النقضية وهو خلاف
 مذهب الاشاعة وقولهم ففى الاستدراك اشارة الى ان الجواب بانه نقص غير تام

قال الاشعري على التنزل اى الانتقال من المذهب الحق الذى هو فى غاية الحلو
اعنى لطلان حكم العقل الى المذهب باطل الذى هو فى غاية الانخفاض اعنى تسليم كون
العقل حاكما يعنى قال الاشعري على تقدير تسليم ان للعقل حكما باطلا وجوب شكر المنعم
على العبد المنعم عليه ونفى حكم العقل فى خصوص هذا قال الابهرى فى حاشية شرح المختصر
ان المراد بالتنزل هو الانتقال من مذهبهم وهو ان العقل ليس حاكما فى الاحكام الشرعية
اصلا الى موافقة المخصص وتسلم ان العقل جاكم فى الجملة انتهى وقال اسيد فى حاشية
على شرح المختصر وكان الفائدة فى تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فساد ما بين المصلتين
يعنى وجوب شكر المنعم وكون الحكم لافعال العقل قبل اشرع اللتين هما من فروعها المتبركة
اظهار سقوط كلامهم فى عوهم بناء على صلحهم كسقوط كلامهم فى اصلهم انتهى شكرك المنعم
ليس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدى فى الاحكام شكر الله تعالى عند الخسوم ليس هو
معرفة المدسجانه لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن تحاب بنفس والزام المشقة
لها بالاجتناب عن المستقبحات العقلية والعزم الى الخصائل احسنه كذلك وقال لاسنوى
فى شرح المنهاج ليس المراد بالشكر هو قول لقائل الحمد لله رب العالمين والشكر لله
تعالى ونحوه بل المراد اجتناب استنبات العقلية واللاتيان بالمستحبات العقلية
والنعم هو البارى سبحانه وتعالى انتهى وتيسل ان المراد بالشكر صرف العبد جميع
ما انعم الله سبحانه عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعات وادب الى
ملقى او امره نص عليه اسيد والابهرى وميرزا جان الشيرازى فى حاشيم على شرح
المختصر خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بوجوب شكر المنعم وقد نص صدر الشريعة فى التوضيح
على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفى كشف البرودى عن القواطع وذهب الى لفة

من أصحابنا الى ان الحسن وابتغى ضربان ضرب عيلا بالعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم فيه واليه ذهب كثير
من أصحاب ابى حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
واليسيل الامام محمد بن الدين الرازي في بعض كتبه الكلام سببه استدلال على نهج الاشعري
في مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحرير وغيره بانه اى بان اشكر لو وجب
عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا وعقلا لا يوجب العبث ولا فائدة
لله تعالى لتعاليه عنها اى عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع مضرة
والله تعالى منزله عن ذلك ولا للعبد اما فى الدنيا فلا لانه اى اشكر
مشقة على النفس لا حظ لها فيه واما مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد فى الدنيا
واما فى الآخرة فلا لانه اى الشان لا مجال اى لا طاقة للعقل
فى ذلك اى امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذى لا يدرك
بالعقل اقول فى الجواب عن هذا الاستدلال اخذنا ما ذكره السيد فى حاشيته
على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بايدراك
حسن بعض الافعال الموجب للثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة الآخروية فكيف
يسمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة من
كون العقل حاكما بالحسن والوجع كما هو اى التسليم معنى التنزل لان معنى التنزل
القول بعد تسليم ما ادعاه المدعى القول بانه اى الشان لا مجال للعقل
فى ذلك الآخرة ^{مستشكل} اذ تسليم كون العقل حاكما تسليم المجال له على انه
اسه الشان لو تم هذا الاستدلال لاستلزم هذا الاستدلال عدم الوجع

لله قوله وبتلك شارة
الى ما في حاشية السيد
سبحان الله
الاجابة على قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله

من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله

من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله

من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله
من قوله قوله قوله

مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجبرى في عدم
الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شئ ما لوجب لفائدة آه والظاهر من التنزيل
ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق اى مطلق الوجوب
وفي لفظ الظاهر اشار الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب
الشكر فكلنا فيه مع قطع النظر عن صحة المتفزع عليه اعني بحكم مطلقا مع ان المشتقة
لا تنفي الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قولهم مثل الشكر مشتقة مسلم
لكن لا نسلم ان المشتقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشتقة فوائد كما تكرر لصحة و
سلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا ينفي
فان العطايا جمع عطية وهي ما تقطع على متن البلاء المتن الصلب والبلاء جامع
بليته قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلا فلا يصح
لما قال ان المشتقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من عظم المشاق مع انه موجب
لفائدة هداية اسبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا بالمعاصرة
على مقدرة دليل الاشاعة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبدة في الدنيا بان الفائدة
تتقدم له جلب منفعة ودفع مضرة وانه اى الشكر يستلزم الامن من
احتمال العقاب بتركه اى بترك الشكر وهو دفع المضرة وكلما كان كذلك
اى كل شئ كان يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه الذي هو فائدة
دفع المضرة فهو واجب وعلى ما قالت المعتزلة في الاستدلال بطريق المعارضة
في مختصر ابن الحاجب والتحريم وغيرهما بوجهين اولايانه اى الشكر ينصرف
في ملك الغني فان العبد الشاكر مع جميع القوى في ملك الرب المشكور والشكر

لا يكون الا بصرف القلب الجوارح الى ما خلقا لاجل فيكون الشكر قبل اشرع بدون
امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغين اذنه والتصرف في ملك الغير بدون
اذنه حرام فيكون الشكر حراما ويجاب عن هذه المعارضة بهذا الوجه باننا سلمنا ان
الشكر قبل اشرع وان كان تصرفا بغير الاذن الشرعي لكن لا نسلم انه تصرف بغير
الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن العقلي وهذا الاذن اذن من الله
تعالى فان العقل رسول باطن عند المعتزلة يعلم انه اى التصرف في شكر مثل
الاستغلال بجدار الغير والاستعباد بمصباح الغير فكما انهما لا حاجة الى الاذن فهما
فكذا لا حاجة الى الاذن في الشكر لعدم تصرف المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بانه
اى الشكر على نعمه يشبه الاستعارة بالله تعالى بوجوب احدهما ان لا يكون للنعم قدر
يعتد به بالنسبة الى ملكية النعم وعظمته وثانيا ان لا يكون شكرا مما يليق بمنصب النعم ونعم الله
الفاضلة على العبد يساها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمته وملكوته والشكر الذى يفعل العبد
لاجلها لا يليق بكبريائه لانهم عنوا بهذا الشكر النظر في معرفة الله تعالى ليعلم انه واحد قادر
عالم فمشكلة مثل فقير تصدق عليه ملك عظيم يملك لبلاد شرقا وغربا كسرة من الخبز او قطرة
من الماء فان ما النعم الله تعالى على عباده بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من
نسبة اللقمة الى خزان الملك فطفوق الفقير لشكره في المحافل العظيمة باشارة الاصبع
الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك واعطاء كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم
يلق هذا بمنصب ملك الملك يعد استهزاء فالشكر يشبه الاستهزاء وكما يشبه الاستهزاء
فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرزا جان من حاشية على شرح المختصر لم
يقول انه استهزاء لانه من دفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالعقد لكن ذلك مما يعد

استہزار و کان فی صورتہ ففیہ سور الادب یجب ان یحترز عنہ وذلک کما قال الاشاعر
ان اسماء المد تعالیٰ توفیقہ لاحتمال سور الادب فیہ بناء علی جواز منہم
یعنی منہ غیر مقصود فیہ سور الادب قتال انتہی و هو اے المذکور فی
المعارضۃ بالوجه الثالث ضعیف لاننا منع الکسب باننا لاسلم ان کلماتہ بالاستہزار
فہو حرام فان للعتبر عند اللہ الاخلاص بالنیۃ الخالصۃ فکل ما صدر عن العبد
وہو صالح للتعظیم فی الجملة بالنیۃ الخالصۃ فہو خیر البتہ والیث لاسلم ان اشکر
یشہ الاستہزار فان اشرع و رد بوجوب اشکر و کیف یقال ان الشرع
ورد بوجوب ما یشہ الا استہزاء و اذا شہ بالاستہزار قبیح و البقیح
لا یكون واجبا فتدبیر اشارۃ الی الدقتہ مسئلۃ لاختلاف لاحد من اہل
السنتہ و المعتزلۃ القائلین بان حکم من الشرع او یقتل فی ان الحکم و انکان
اسی حکم فی کل فعل قدیم عند اہل السنتہ فان الحکم عنہم عبارة عن خطاب
المد الازلی القدیم المستعلق بافعال المكلفین اقتضاء و تخیر او احکم حادث
عند المعتزلۃ لان الحکم عنہم عبارة عن الوجوب و الحرمة و غیر ذلک و ہذہ الامور
مسئلۃ یبطل حادثہ بارادۃ العبد عنہم فتكون حادثہ فیکون الحکم حادثا
لکن یجوز ان لا یعلم قبل البعثۃ اسے قبل ارسال الرسل بعض منہ
اسے من الحکم بخصوصہ اسے من حیث انہ خاص یعنی لاختلاف لاحد من
الفریقین اعنی اہل السنتہ و المعتزلۃ فی ان الحکم یجوز ان لا یعلم منہ بخصوصہ
قبل البعثۃ وان کان الحکم قدیم عند اہل السنتہ فالکل متفقون فی عدم اسلم
بعض من الحکم بخصوصہ وان افترقوا بان الاشاعرة و جمہور الخفیۃ قائلون بانہ

[illegible]

في شرح الثمار المصنف هو مذهب بعض أهل الحديث وفي الكاشية والجمع ان
 الأهل في الأفعال التحريم وهو مذهب علي وأئمة من أهل البيت ومذهب الكوفيين
 منهم أبو حنيفة وفي التفسير لاحمدى الأصل عند الجمهور المحرمة واليهما فيه عند الشافعي
 الأصل هو المحرمة في كل حال وفي الاشباه نسبها الشافعية الى أبي حنيفة وقال
 صله الاسلام في اصوله ان بعد ورود اشرع الاباحية في الأفعال الكائنة
 في الاموال كالبيع والاكل مثلاً ولا يخطر في الأفعال الكائنة في الانفس
 كالقتل وقطع العضو والايلام بالضرب والتصرف على الفروج مثلاً فقليل
 هذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبله بالادلة السمعية اى دلت ملك الادلة على
 ان ما لم يقيم فيه دليل التحريم ماذون فيه عند أهل الاباحية او
 ممنوع عنه عند أهل الخطر وقوله فقيل خبر قوله اما اختلاف المنقول آه وهو
 جواب سوال معترض تقريره انه لما تحقق انه لا حكم عند الاشاعة قبل اشرع فكيف
 يصح عنهم القول بان الأهل الاباحية او المحرمة لان كلامنا الاباحية او المحرمة حكم ولا حكم
 قبل اشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد اشرع بالادلة السمعية لا قبله
 وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
 في الأفعال قبل اشرع واما المعتزلة فقسموها لافعال الاختيارية
 وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها اى بدون هذه الافعال
 كاكل الفاكهة مثلاً في البقاع التي غزارها غير الفواكه والثمار لا مينا
 غزارها الفواكه والثمار وفي التفسير اشارة الى ان الاختيارية هي التي ليست بالضرورة
 المشهورة الى ما تدارك فيه قبل اشرع جهة محسنة اى موجبة

لا قوله في اختيارية
 الى ان لا يخلو من فسخ
 كلامهم واختلاف قبل
 اشرع ومن قولهم
 يجلوا اشرع الا انهم
 لا يجلوا في اختيارية
 اشرع من غير
 منتهى

للمحلل حجة مقبحة اسی موجبة للقبیح لیخذه الى افعال یوجد فیها طریق یقتضی
 اقل بسبب حسنها او قبحها فینفسر ما تدرك فيه تلك الحجة الى الاقسام
 الخمسة المشهولة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه یعنی
 لا تخلو تلك الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان یشتل احد
 طرفیها من الفعل والترك علی وجه اول او علی اثنی الاول اما ان یشتل الفعل علی القبح
 فیه محرمه اما ان یشتل الترك علی القبح فیه واجبہ وعلی اثنی الثانی فاما ان یشتل احد طرفیها
 علی حسن اول او علی التقدير الاول اما ان یشتل الفعل علی حسن فیه مندوبه واما ان
 یشتل الترك علی الحسن فیه مکروهه علی التقدير الثانی وهو الذی لم یشتل واحد من الفعل
 والترك علی حسن فیه المباحة والی فالین كذلك اسی الى ما لا تدرك فيه
 حجة محسنة او مقبحة یعنی فتموالا فاعمال الاختیاریة الى افعال تدرك فیها حجة مسته
 او مقبحة والی افعال لا تدرك فیها حجة محسنة او مقبحة ولهم اسی المستزلة
 فیه اسی فیما لیس كذلك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحه اسی
 عدم الحرج وهو قول مستزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية
 لاسيما الحرثيين قالوا والیه اشار محمد بن عبد الله بن قيس بن عمار بن اكل الميعة
 وشرب الخمر فلم یفعل حتم قتل بقوله فخت ان يكون اثم الان اكل الميتة
 وشرب الخمر لم یجر ما الا بالیة عنهما فجعل الاباحه اصلاً واحرمته لعارض الیة
 كذا فی التقوية شرح التحرير وفي شرح المنهاج لاسنوی فی مباحته عند
 المعتزلة البصرة وبعض الفقهاء اے من الشافعية والحنفية كما قال فی
 المحصول والمنتخب انتی تحصيلاً لحكمة الخلق اے خلق الاشياء

لاحکم اے اسی للعقل بحسن ولا تبسح فنیہ اسی فیما لاتدرک فیہ جہۃ
 محنتہ او مقبجۃ کاکل الفواکہ یعنی ان الکلام فی فعل لاتدرک فیہ جہۃ محنتہ
 او مقبجۃ فلو کان ذلک لفعل مباح او مخطوراً لکان مما تدرک فیہ جہۃ محنتہ او
 مقبجۃ وہو خلاف المفروض فالقول بالاباحتہ او بخطوئہ ہذا المفروض
 جمع بین المستنافیین لان الفرض اسی المفروض ان لا حکم لعلة المحکم تفصیلاً
 اسی فی فعل فعل ولا ینافی ذلک العلم اجمالاً لا محکم العقل فیہ بالاباحتہ
 او بخطوئہ اجمالاً بحسب علم الاجمالی لا ینافی عدم ادراک جہۃ محنتہ او مقبجۃ
 تفصیلاً ویربما لا یدرک شئی تفصیلاً ویدرک اجمالاً کالنتیجۃ فی الشکل الاول بالتفہیم
 الی کبراہ فانما یعلم فیہا اجمالاً لا اشتمالاً علیہا ولا یعلم تفصیلاً فان نتیجۃ قولنا العالم
 متغیر وکل متغیر حادث یعلم اجمالاً فی قولنا کل متغیر حادث فانه مشتمل علی قولنا العالم
 حادث اذا العالم من افراد المتغیر بذاتہ التوضیح ما ذکرہ التفازانی فی شرح الشرح خلا
 مما یدکرہ القاضی عنہ فی آخر شرح المختصر وقال القاضی میرزا جان فی حاشیۃ
 شرح المختصر قول فیہ تامل لانه اذا علم العقل بحکم علی الاجمال فی اکل الفاکتہ
 مطلقاً فیعلم حکم المخصوص بفعل فعل کاکل فاکتہ التمران مثلاً بفهم الصغرے
 السہلۃ الحصول الی ذلک حکم اکل الاجمالی الحاصل من سلیم اللہم الا ان یقال المراد
 بالحکم الضروری ولا یخفی ما فیہ من تعسف انتہی اقول یرید علیہما اسی علی القول
 بالاباحتہ والقول بان خطوئہ لیزم جواز اتصاف فعل واحد وہو الذی لم تدرک فیہ
 جہۃ محنتہ او مقبجۃ بحسب متضادین وہما الوجوب والاباحتہ او بخطوئہ فی نفس الامر
 فان فرض علم المسلم بالحکم فی فعل بجوزان یکون الوجوب مثلاً فی نفس الامر والاباحتہ

انہم الاباحۃ او المخطئین لم یزیم القصاص فی الفعل بالوجوب والا باحۃ او المخطئین
 نفس الامر وہما حکمان متضادان ولا ینفع فی دفع الایراد الاجمال والتفصیل
 لان اختلاف العلة بالاجمال والتفصیل لا یرفع التناقض علی القنا
 وہنا الاجمال فی علمہ معرفۃ لانی محل حکم فالمعروض للیقینین ای المتضادین
 شے واحد فکامل لانه لا یلزم القصاص بفعل یحکمین متضادین فی نفس الامر
 بل حکم فی نفس الامر وحکم فی رسم اہل المذہبین لانی نفس الامر علی انه لا
 تضادین الاباحۃ بمعنی عدم الحرج فی الفعل وین الوجوب الثالث التوقف
 بمعنی عدم العلم بحکم معین لان شہ حکما معینا من الخمسة ولا
 ادری ایہا واقف وهذا المعنی ہو مختار الامام فی الحصول والمنتخب
 والبیضاوی فی المنہاج ویثیر کلام ابن الحاجب فی المخرق وقول القاضی
 عصفہ فی شرحہ وذكرہ عبدالعزیز بن احمد بن محمد البخاری فی کشف البرودی قال
 عبدالقاہر البخداوی ویفسر التوقف عندہم اے من فعل شیئا قبل ورود الشرع
 لم یحقق بفعله من اللہ ثوابا ولا عقابا والی هذا القول مال الشیخ ابو منصور فانه ذکر
 فی شرح التاویلات وقال اہل السنۃ والجماعۃ ان العقل لا ینظر فی معرفۃ
 ہذا القسم یعنی فیما یجوز ان یرد الشرع باباحتہ فوجب التوقف فیہ الی ان الشرع
 الا ان یقدر ما یحتاج الیہ البقارۃ انتہی والتوقف قول بعض الحنفیۃ منهم ابو منصور
 الماتریدی وصاحب البدایۃ وعامة لہل الحدیث ذکرہ ابن ہبیر الحلج فی
 التقریر وہو مذہب الشیخ ابی الحسن الاشعری وابی بکر الصیرفی من الشافعیۃ
 واختارہ الامام غزالی وابتاعہ ذکرہ الاسنوی فی شرح المنہاج وذكرہ عبدالقاہر

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
 وَ عَلَى اٰلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
 وَ عَلَى اَصْحَابِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
 وَ عَلَى مَنْ تَرْضَىٰ خَلْقَهُمْ
 وَاٰمِنْ

لهذا الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة وانقض البيت وكون شرف البيت
 محالاً لاختيار العبد فيه ظاهر و عدم اختيارية رفع حاجة الفقير فبانظر الى الحاجة فان حاجته
 ليست باختياره بل بحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية تمسك بنفسه بالنظر
 الى شهوته التي يحتاج اليها بالاعتراف عبارة عن مخالفة شهوته وشهوته ليس
 باختيار العبد بل بحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قرناه بكلام المصنف رحمه الله
 تعالى موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
 حاجة الفقير وقهر نفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح ورواه
 فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
 والصوم والنجس فكيف تكون وسائط حسناتها وامامنا عليه السَّلَام من ان الغير والواسطة
 هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله وفيه نظر
 اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لا اجل حسناتها و ظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
 كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بان لا يلزم من كون الفعل حسناً لا اجل
 واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى اق ما هو حسن غيره غير ملحق بما هو حسن
 فهو معطوف على قوله الحق كالجهاد والحدود و صلوة الجنائز فانما
 اى الجهاد والحدود و صلوة الجنائز في النفس تعذيب عباد الله تعالى في الاولين
 والتشبيه بعبادة الجهاد في الثالث لكنها حسنة بواسطة الكفر والمعصية
 واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد المعصية لم يجب الحد
 ولو لم يكن الميت مسلماً لم تجب صلوة الجنائز واما اعتبار الوسائط في
 هذا القسم لاني اعتم الثالث لان الوسائط في هذا القسم اعتمد على الكفر

الاشارة الى ان الحاجة
 نفسية من غير اختيار
 كغيره من الشهوة
 والوسطة ما يكون حسن
 الفعل لا اجل حسناتها

والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور وادعاء كل من الله والحق لله الجاني
 عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما هو قول صدر الشريعة باختیار
 العبد بخلاف الوسائل في القسم الثالث وهكذا اقسام القبض
 فمن القبض قبض بعينه تبعاً لا يتصل السقوط كالشرك الزنا وقبض بعينه تبعاً
 يقبل السقوط ككل الميتة يسقط عنه في الخمسة وقبض بغيره غير ملحق بما هو
 حسن بنفسه كصوم يوم العيد فانه قبض لاجل كونه اعراضاً عن صيانة الله تعالى
 وكما لم يبع وقت الزمان فانه قبض لافضائه الى فوات الجمعة واما القبض بغيره الذي
 هو ملحق بالقبض بعينه لم اربيان في كلام القوم وان كان مثاله الغصب فانه امن
 حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الوساطة مهددة وصار الغصب قبضاً بالذات الامر
 المطلق مجرح ١ عن الفتى بينة الدالة على خصوص احسن من احسن نفسه
 او غيره فقول محبر واحال كاشفة عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن
 لنفسه يعني يقتضيه حسن المأمور به بعينه لا يقبل السقوط اصلاً كما
 اختاره شمس الاثمة السرخسي هذا نقل غير مطابق للاصل فان السرخسي
 قال والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المأمور به بعينه ولم يوجد في كتابه
 اثر عدم قبوله السقوط او الحسن بغيره كما في البدیع ظاهر العبارة يدل على
 انه مختار صاحب البدیع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال لما
 اقتضى الامر الاجاب وهو على الزاع الطلب اقتضى اكل الزاع الحسن
 الشرعي وهو كون المأمور به حسناً بعينه لا بدليل وهو اختيار حسن الاثمة وقيل
 بل بعينه لثبوت اقتضاء لنته لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء

عن الحركات والاشارات المفهومة وبالتواضع عليه عن الالفاظ المسهولة وبالمقصود
 به الافهام عن كلام لم يقصد افهام المستمع فانه لا يسمى خطا بل بقوله من هو متيقن
 بعينه عن الكلام لمن لا يفهم كالتام والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما بينى عنه
 شرح المحقر وهذا كلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وباضافة الخطاب الى الله
 تعالى حشر خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا للتعالي
 فان قيل اذ امر الرسول المكلف بالسيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت
 حكم الوجوب من غير سبب فليصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا الا حكمه
 بحجاب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامر بما كاشف عن الايجاب
 الذى هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل حشر به ما
 ليس كذلك كالتقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى وفى
 التقدير قبل اصح وفى شرح المحقر للقاضى عضد الدين وفى شرح السبكي الاوضح
 بفعل المكلف مقام قول ابن اكا جب صدر الشريعة وغيرهما بافعال المكلفين ليتناول
 ما لا يحسم من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم وشهادة خزيمه
 وحده اقضاء اے طلبا و هو ما طلب بفعل او طلب الترك وكل واحد
 منها اما حتما او غيره او تحيلا اے اباحت ففقد الله خلقكم وما تعملون
 ليس منه اے من احكم فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
 المكلف لكنه ليس فيه طلب بفعل ولا تخيير بل هو اخبار بحال اسم و ههنا
 اے فى حد احكم المذكور اباحت اربعة الاول انه اے احد المذكور
 لا ينعكس اى لا يكون جامعا فانه يخرج منه اى من احد المذكور

الاحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شئ بشئ كحوسبها او
 شرط او ركن او مانعا كالخطاب بان الدلوک سبب لوجوب الصلوة والطهارة
 شرط لها والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنها ما هي من الاصوليين
 من زاد في حد الحكم قيد او وضعها فان الاحكام الوضعية كلها بوضع
 الشارع وتختص بمجمل فان الدلوک انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع
 له وجعله اياه سببا له على هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام
 في التحوير والادج دخول الوضعي في الجنس اذا ريد للاسم ويزاد او وضع
 اتى وذهب صدر الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع
 وتعبه التفتازاني في التلويح ومنهم من لم يزد قيدا وضعيا فتارة يمنع
 خسر وجهها اعم من الاحكام الوضعية من الحد وهو قول الامام
 الرازي فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء الصريح وهو الاقتضاء
 بدلالة واضحة كما يدل اتم الصلوة على اقتضاء اقامة الصلوة والضمني
 وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلوک اعم من الصريح
 والضمني وفي الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير فمنه اذ معنى جعل الدلوک
 سببا لوجوب الصلوة وجوب الاثبات بالصلوة عند الدلوک معنى جعل الطهارة
 شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وتس على هذا القياس في التفسير
 شرح التحوير لان وضع السبب لا يقتضاء للفعل عنده اعم سبب معنى جعل الدلوک
 سببا او دليلا للصلوة وجوب الاثبات بها عنده فخرج اعم الاقتضاء ومنه
 جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فخرج الى التخيير

على قولين احدهما
 ان الدلوک سبب لوجوب
 الصلوة والآخر
 ان الدلوک سبب لوجوب
 الطهارة والصلوة
 شرط لها والآخر
 ان الدلوک سبب لوجوب
 الطهارة والصلوة
 شرط لها والآخر
 ان الدلوک سبب لوجوب
 الطهارة والصلوة
 شرط لها والآخر

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره أسبكي وممن أشار
إلى توجيه هذا القاضي عضد الدين أتمافاه المصنف ابن الممام صاحب
التحير ولما كان لقائل أن يقول إن ما قص الله ورسوله علينا من الشرائع
السابقة حجة والله على بيان الشرائع فيكون والاعلى الاقتضار لضمني فعلى تقدير
تعميم الاقتضار يلزم كونه حكماً مع أنهم لم يعيدوه من الأحكام فلا يكون أحدًا لغاً فاجاب
عنه بقوله والقصة من حيث هي قصداً لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتباران
اعتبار أنها حكاية عما وقع فهذا الاعتبار لا اقتضار فيه أصلاً وعدم عده من الأحكام
أيضاً بهذا الاعتبار واعتبار أنها واجبة الاعتبار بالمحمل عليه دليل مانع عنه فنه بهذا
الاعتبار حكم فالقائل أن أراد القصة بالاعتبار الأول فسلزوم كونه حكماً ممنوع
وان أراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعيدوه من الأحكام ممنوع
وهذا هو ما خذ مما قال القائل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر من أنه على ما
قررنا لا يرد النقص بالقصص بأنها تتضمن قوله ففعل كذا حتى يثاب بثوابهم ولا تفعل
كذا حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض النسخ اذ دلالة القصة على فعل ولا تفعل غير
مسلّم بل لقصة خبر لا يدل الأعلى ثبوت مضمونها وانما يفهم فعل ولا تفعل من مثل
قوله اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا بوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحريران الوضع مقدم
عليه اسی على الاقتضار فان الاقتضار فيهم من سببية التي هي من حيلة الوهم
فكيف يكون الوضع مندرجاً في الاقتضار اذا المقدم لا يكون مندرجاً في المؤخر فلا
يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضار لضمني لا يضر لصدق الاعم

له قولاً بغير فان
وقضا لا اعم لصدق
عليه سببية مثلاً ان
المصنف عيماً
الاقتضار
علامه مختصراً
الوضع بل هو تنبيه
ما ذكره القائل

يعني للاقتضاء معنيين الاول خاص والثاني عام وما هو مؤخر عن الوضع معنى خاص
ويقال له اقتضاء صريح وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء الصريح
والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص
وتارة يمنع كونها اى كون الاحكام الوضعية من المحدود اى من
الحكم فانما لانفسه الاحكام الوضعية حكما وان سمي غيرنا حكما ولا مشاجرة
اى لا مضائقه فى اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا
اصطلاح غيرنا قال المحلى فى شرح جمع الجوامع اما خطاب لوضع الاقليات من
الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى بحث الثانى من جانب المعتزلة
ان الخطاب عند كراهى عند اهل السنة واجماعه اى الكلام النفسى يعنى
اريد بالخطاب هنا الكلام النفسى لقائم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت
للكلام اللفظى الدال عليه هو قد ير كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث
لمشوبت النسخة فى الاحكام والناسخ لا محالة كان معدوما فيقال حرم شرب
الخمر بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع صدقه فالحكم يمتنع عدمه كالحكم
لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مبائن للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
والجواب انا لانسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق
اى تعلق الحكم بالعبء وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
هو الحكم باعتبار نفسه هو قديم لذلى ثابت بذاته تعالى كخطاب فصيح تعريفه بالخطاب
فانهم ابحاث الثالث ان حكم منقوض باحكام افعال الصبي
من مندوبية صلوة وصحة بيعه عند اذن الولى كما هو مذمونا وجوب

لا يجوز في الصلاة
التي هي من الصلاة
بأن يكون فيها
على وجهها
منها ما هو
لا يجوز في الصلاة
التي هي من الصلاة
بأن يكون فيها
على وجهها
منها ما هو

الحقوق المالية في ذمته كضمان ما تلغه يصبي من مال الغير أو لأثم اداؤه
على الولي واجب بانه اى الشأن لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي
التحريض اى تحريض الولي يصبي على الاعمال فعنى كون صلوة مندوبة ان
الولي لم يوجب على الصلوة ويا حرمه بالقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع و له اى للولي الثواب اى ثواب التحريض وعليه اى على
الولي الاداء اى اداء الحقوق من مال الصبي فعنى وجوب ضمان ما تلغه يصبي عليه
وجوب اداء ضمان ما تلغه يصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عقل
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لا غايتها بالمطابقة اى يكون المانع
موافقا لما ورد به اشرع وهو امر يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا او تارة للصلوة
فاذا عرفت حقيقة البيع من اشرع يعرف صحة وفساده بالعقل وفيه ما فيه
اشارة الى ما قبل من ان صلوة ما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون
مندوبا ولكن الفاضل اقربا بانه في حاشية شرح المختار اجاب عنه حيث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعرف فقال انتهى ولعل في قوله قتال اشارة
الى ان القول بانه لا ثواب للصبي صلا بعد غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوة
اصبي الذي لا ولي له فهو واجب عنه في التقرير شرح التحرير بانه ترتيب الثواب
له اى للصبي على فعلها على وجهها ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه من
فضله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا في قوله فيه ما فيه اشارة
الى ان تعلق الحق بالاصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مغاير له
مرتب عليه واجاب عنه الفتاوى في التلويح وافتقاره الميرزا جان في

الطلب للفعل و احکم التحريم ان كان ذلك الطلب لكلف او ثبت لطلب
 الجازم بظن اى بسيل فيه شبهة فالایجاب فاحکم الايجاب ان كان ذلك
 الطلب للفعل و احکم كراهة التحريم ان كان ذلك الطلب لكلف
 و يشاركهما في يشارك الايجاب و كراهة التحريم الافتراض و التحريم في
 استحقاق العقاب بالتلك اى يشارك الايجاب الافتراض في الاستحقاق
 العقاب بترك فعلهما و يشارك كراهة التحريم التحريم في استحقاق العقاب بترك
 الكلف يعني لافرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب بترك فعلهما
 و كذلك لافرق بين احرام والمكروه تخريفا في استحقاق العقاب بترك الكلف
 عنهما ومن ههنا اى من اجل مشاركة الواجب الافتراض في استحقاق
 العقاب بترك الفعل ومشاركة المكروه تخريفا احرام في استحقاق العقاب
 بترك الكلف قال مجمل كل مكروه حرام يتجاوزا في لفظ احرام بارادة
 استحقاق العقاب بترك الكلف للقطع بان محمد الاكفر جاحد الوجوب والمكروه
 تخريفا كما يكفر جاحد الفرض و احرام و الحقيقة من الكلام لا الجازم منه
 ما قاله اى ابو حنيفة واليوسف انه اى المكروه الى الاحرام
 اقتراب منه الى اجل لا عين احرام لان المكروه ما ثبت بسيل ظني و احرام
 ما ثبت بسيل قطعي و بينهما فرق فالنزع لفظ لا معنوي لان قول محمد
 محمول على التجوز و قول شيخين محمول على الحقيقة ههنا اى خذوا و حفظه و
 لما كان في كلام الاصوليين و هم المتأخرين بانهم قسموا احكام مرة الى الايجاب
 و التحريم و مرة الى الوجوب و الحسرة اشار المصنف الى دفعه بقوله

واعلم انهم اى الاصوليين جعلوا اقسام المحرمات الايجاب والتحريم
 و اخصى الوجوب والمحرمات وتارة الوجوب والتحريم كما فى
 اصول ابن الحاجب فحمل بعضهم اى بعض العلماء كلام الاصوليين
 على المسامحة باستعمال لفظ الحكم فى غير المعنى الحقيقي وهو الوجوب المحرم
 بلا قصد بارادة المعنى الحقيقي وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور انهم و
 هو المراد بالمسامحة و حمل بعضهم اى بعض العلماء على انها اى
 الوجوب والمحرمات والايجاب والتحريم متخذان بالذات ومختلفان بالاعتبار
 يعنى ان الوجوب والايجاب متخذان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذلك المحرمات
 والتحريم فان معنى قول الله تعالى افعل القائم بآية تعالى اذا نسب هذا المعنى
 الى الحاكم تعالى لقيامه به سمي هذا المعنى ايما باو اذا نسب هذا المعنى الى
 الفاعل المطلوب بقوله افعل سمي هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى
 نفس قوله افعل لكنه باعتبار القيام بايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال فى
 التحريم والمحرمات وورد على الاتحاد ان الوجوب مترتب على الايجاب يقال
 اوجب الله الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد اذ لا شك فى ان المترتب و
 المترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويجاب بمنع
 المنافات بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقي بين المترتب والمترتب
 عليه مستند بجواز تشتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار
 اخر و مرجعه اى مرجع ترتيب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار اخر الى
 ترتيب احد الاعتبارين على الاخر فليس هذا الترتيب ترتيب شئ على نفسه

و اعلم انهم اى الاصوليين جعلوا اقسام المحرمات الايجاب والتحريم
 و اخصى الوجوب والمحرمات وتارة الوجوب والتحريم كما فى
 اصول ابن الحاجب فحمل بعضهم اى بعض العلماء كلام الاصوليين
 على المسامحة باستعمال لفظ الحكم فى غير المعنى الحقيقي وهو الوجوب المحرم
 بلا قصد بارادة المعنى الحقيقي وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور انهم و
 هو المراد بالمسامحة و حمل بعضهم اى بعض العلماء على انها اى
 الوجوب والمحرمات والايجاب والتحريم متخذان بالذات ومختلفان بالاعتبار
 يعنى ان الوجوب والايجاب متخذان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذلك المحرمات
 والتحريم فان معنى قول الله تعالى افعل القائم بآية تعالى اذا نسب هذا المعنى
 الى الحاكم تعالى لقيامه به سمي هذا المعنى ايما باو اذا نسب هذا المعنى الى
 الفاعل المطلوب بقوله افعل سمي هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى
 نفس قوله افعل لكنه باعتبار القيام بايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال فى
 التحريم والمحرمات وورد على الاتحاد ان الوجوب مترتب على الايجاب يقال
 اوجب الله الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد اذ لا شك فى ان المترتب و
 المترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويجاب بمنع
 المنافات بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقي بين المترتب والمترتب
 عليه مستند بجواز تشتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار اخر و مرجعه اى مرجع ترتيب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار اخر الى
 ترتيب احد الاعتبارين على الاخر فليس هذا الترتيب ترتيب شئ على نفسه

حقیقۃً قال السید بعد ذکر الایراد المذكور وجوابہ فی حاشیۃ شرح المختصر
 وبهذا الجواب المذكور یجاب ایضاً عما قبل ان الایجاب من مقولۃ
 الفعل والوجوب من مقولۃ الانفعال والمقولات متباہۃ بالذات فكيف
 یصح القول بالاتحاد بین الداخلین تحت المقولتین بان دخول شیء تحت المقولتین
 باعتبارین مختلفین جائز ودعوی امتناع صدق المقولات علی شیء
 باعتبارات شتى اے مختلفہ محل مناقشہ انتھے قول سید و لما
 كان یروان الشیخ صرح بان المقولات متباہۃ بالذات فلا تصادق علی شیء احد
 ولو باعتبارات مختلفہ بل مصادیقہا مختلفہ بالذات فلا مناقشہ فی دعوی
 الامتناع فاراد دفعہ یقولہ اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقیقیۃ
 لم یلزم ہنہا فان الخطاب النفس الذی ہو الکلام النفسی امر واحد من
 مقولۃ کیف عندهم ویس یفعل ولا انفعال حقیقۃ الا بالاعتبار فیصدق علیہ باعتبار
 انتاہ اے الحاکم الفاعل فعلی ہیئۃ تاثیرۃ وباعتبار انتاہ اے الفعل المفعول
 انفعال اے ہیئۃ تاثیرۃ وذكر مولانا نظام الملتہ والدين فی شرح ہذا الكتاب
 ان الفعل والانفعال لہما معنیان الاول التاثير مطلقاً والتاثير كذلك وہما من المقولات
 والتاثير التاثير المتحد وشیا فشیئاً والتاثير كذلك كما فی افادۃ النار الحارة
 فی النار وہما من المقولات فالایجاب فعل بالمعنی الاول وكذا الوجوب بفعل
 بالمعنی الاول فالایجاب والوجوب لیس من مقولۃ الفعل والانفعال حقیقۃ بل
 مجازاً واعتباراً وتصادق المقولات الاعتباریۃ باعتبارات مختلفہ
 لیس بممتنع فلا ید ما قبل فی حاشیۃ شرح المختصر

لہذا تصادق
 المقولات بالذات
 انما یصح فی
 المقولات
 باعتبارات
 مختلفہ
 لا باعتبار
 الذات
 فی نفسہا
 بل باعتبار
 ما فیہا
 من المعنی
 المتعدیۃ

لمیرزا جان بعد ذکر قول السید رحمہ اللہ تعالیٰ حاصلہ ان الشیخ الرئيس فی
 الشفاء صرح بان المقولات متباعدة فلا تصادفان
 ولو بالاعتبار فان مراد الشیخ من المقولات المقولات الحقيقية لا الاعتبارية
 وكذلك لا يرد ما نقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة عن حاشية شرح
 المطالع للسید رحمہ اللہ تعالیٰ حيث قال وذكر قدس سرہ فی حاشية المطالع
 المقولات متباعدة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه احدهما فيما تصدق
 عليه الاخرى والا تصادفت عليه المقولتان معاً بل الاولى في الجواب ان
 يقال من قال بان الوجوب ينفك الايجاب والصفات لفعل به لا من حيث قیام
 بالفعل بل من قبيل الصفات التي بحال متعلقة ولهذا قال بعض الاصوليين بمعنى
 قولهم بالفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب قائم به كيف يسلم ان الوجوب
 من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون الايجاب من مقولة بالفعل غلط لان
 المراد منه ليس هو التأثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام
 الكلام النفس عندهم فلا اعتراض غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع
 المقدمة الضرورية انتهت ولما فرغ المصنف من تقسيم الحكم التكليفي الذي هو خطاب التكليف شرعاً
 في تقسيم الحكم الوضعي الذي هو خطاب الوضع فقال ثم خطاب الوضع
 اے خطاب اللہ المتعلق بالفعل المكلف بخير او قضا و تخيير الذی وضعه اللہ لبيان
 تعلق شئ بشئ اصناف منها اسی من اصناف الحكم على الوصف اے
 وصف شئ بالسمیة اے بكونه سبباً لحكم والسبب فی الاصطلاح
 هو الوصف المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفاً لثبوت حكم شرعی

و اے سببیت بالاستقراء نوعان وقتیۃ منویۃ اے
 الوقت کالدلویک اسی میلان شمس وقت الزوال لوجوب الصلوۃ
 فان سببیت الدلویک لوجوب الصلوۃ وقتیۃ لقوله تعالیٰ اتمم الصلوۃ لدلویک
 الشمس و معنویۃ منویۃ اے الحسنی الذی غیر الوقت کالاسکار
 للمتخسیم لقوله علی الصلوۃ والسلام کل مسکرام رواہ مسلم وغیرہ و منها
 اسی من اصناف خطاب الوضع المحکم بکونہ اسی بکون الوصف مانعا
 و هو ایضا نوعان فانه اما ان یکون مانعا للمحکم بالسبب بان یکون اسبب
 موجودا لکن لا یترتب علیہ حکم السبب لمانع ینسخ ترتب الحكم کالابوة اے
 کون الشخص اباً الشخص فی القصاص فانه اذا قتل الاب انہ لا یکرم بالقصاص
 مع وجود سبب القصاص و هو القتل ظاهراً فالابوة منعت حکم القصاص مع وجود
 سببہ او یکون مانعا للسبب اسی سببیت السبب کالدین فی الزکوۃ
 فالدين من المال البالغ للنصاب الذی ہو سبب لوجوب الزکوۃ عن کونه سبباً
 لوجوب الزکوۃ فالمدیون المالک للنصاب لا یجب علیہ الزکوۃ و منها اسی
 من اصناف خطاب الوضع المحکم بکونہ اسی بکون الوصف مشروطاً
 و اشروط ما یکون عدسہ مانعا عن شئی و هو ایضا نوعان فانه اما ان یکون شرطاً
 للمحکم کالقدرة للتسلیم اے لتسليم المبیع للمشتري للتبیع اسی لصحة
 البیع التي ہی حکم فان القدرة شرط لصحة البیع و جوازہ او یکون شرطاً للسبب
 کالطهارة فی الصلوۃ فانها شرط فی الصلوۃ لاجل سبب الصلوۃ و سببها
 اے سبب الصلوۃ تعظیم الباری تعالیٰ و تعظیمہ یفقد بغفہ ان الطهارة

علی من تیرکہ ولما رد هذا التعریف ابن الحاجب فی المختصر بان ما یرد علی ذلک التعریف
غیر مندرج من هذا التعریف ایضا لصدق ایجاد اللہ تعالیٰ فیستلزم العقاب
علی التکرر فینخرج عن هذا التعریف ایضا الواجب المعفوع عن تکرر ثم اشارت فتن
فی شرح الشرح الی جوابہ بانہ قد ذہب بعض المتکلمین اے ان الخلف فی
الوعد جائز دون الوعد انتہی وصرح المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بقولہ ولا

یخرج عن هذا التعریف العفو اے الواجب المعفوع عن تکرر فان الخلف
فی الوعد جائز لامتنع دون الوعد فان الخلف فیہ ممتنع غیر جائز
و رد هذا الجواب بما قالہ اسید رحمہ اللہ تعالیٰ فی حاشیہ شرح المختصر
بان ایجاد اللہ تعالیٰ خیر عن کون ما یوعد بہ فی الاخرۃ وکل خبر
من اللہ تعالیٰ فهو صادق قطعاً و الخلف یستلزم عدم الصدق فیکون
تجويز الخلف باطلا البتہ ولما اعتد زعمہ الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر
بقولہ یکن ان یقال الا یجاد و یس خبر بل انشاء والمقصود منه الاذار والتخويف
و عدم جواز الخلف فی الوعد لیس لانه کذب بل لخصوصیۃ کونه وعدا یجب الوفاء
به قتال انتہی روہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بقولہ وتجب یزکونہ انشاء للتخويف

کما قتیل فی حاشیہ شرح المختصر لمیرزا جان عدول عن الحقیقۃ
بلا موجب یقتضیہ فان الآیات الموعده حقیقتہا الاخبار والانشاء معنی مجازی
لما علی ان مسئلہ اے مثل هذا التجویز یجسی فی الوعد ایضا
بان یقال ان الآیات الدالۃ علی الوعد انشاءات للترغیب فیجوز الخلف فیہ
ایضا فینسند باب المعاد وہو مفتوح اقول لو تم کونہ انشاء للتخويف

ای کوئی انشاء التخويف
و ان علی الاذار و رد
خلف متفقہ
الایاد و جواز علی
اتجوز فان یس
بل علی جواز
کیون انشاء التخويف
و انشاء و الاذار قال
لا ینسند لہ تعالیٰ

لذل علی ان لا عذاب فی الواقع فان العذاب الواقع فی المخصوص الواراد
انما هو التخلیف والتهدید وذل الواقعة قدل علی بطلان العفو مطلقا لان
العفو التجاوز عن سبب الحق المواخذة وعلی هذا لست المواخذة موعودة فلا
تجاوز فلا عفو والكلام کان فی خروجه ای العفو بعد تسلیم وجوده
ای العفو واذالم یستم الاعتذار عن الرد بالتجويز السد کور فلا ید ان یقال
فی الجواب ان الایعاد فی کلامه تعالی مقید بعدم العفو علی ما
ذکره الفاضل سید زاجان فی حاشیة شرح المختصر حیث قال اقول ہنا
بحث لان الایعاد بالعقاب فی کلامہ تعالی علی مذہب من قال بالعفو
مقید بعدم العفو وعدم التوبة عند الكل ولا یلزم الکذب علی اسی حال ورح لا
یلزم الکذب فی الایعاد علی تقدیر العفو فلا نقض علی هذا التقیر انتہی فلا
یخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن ترکہ فانه اوعد بالعقاب علی ترکہ
وعدم العقاب علی ترکہ للعفو اذ الایعاد فی کلامہ مقید بعدم العفو فلا یلزم
الکذب فی الایعاد بعدم العقاب علی تقدیر العفو مسئلة الواجب علی الکفاية
ہو الواجب الذی تفرغ ذمۃ الكل منه بغفل بعض المكلفین و ذکر الابرری فی
حاشیة شرح المختصر قال بعض الفقہاء الواجب بالکفاية ما یحصل المقصود
من شرعینہ بحسب حصولہ کالجہاد فان المصلحة التي شرع الجہاد لہا وہی حفظ الدین
بأذلال اعدائہ ^{لہ}تخصیل جہاد من اعدائہ صادراً من اسے بعض انتہی واجب
علی الكل ای کلواحد وهو قول الجمهور مقتضی کلام الامدے فی الاحکام
ومختار شیخ فقہ الدین اسکے کما ذکرہ ابن التلج اسکے فی صج الجوامع

لذل علی ان لا عذاب فی الواقع فان العذاب الواقع فی المخصوص الواراد
انما هو التخلیف والتهدید وذل الواقعة قدل علی بطلان العفو مطلقا لان
العفو التجاوز عن سبب الحق المواخذة وعلی هذا لست المواخذة موعودة فلا
تجاوز فلا عفو والكلام کان فی خروجه ای العفو بعد تسلیم وجوده
ای العفو واذالم یستم الاعتذار عن الرد بالتجويز السد کور فلا ید ان یقال
فی الجواب ان الایعاد فی کلامه تعالی مقید بعدم العفو علی ما
ذکره الفاضل سید زاجان فی حاشیة شرح المختصر حیث قال اقول ہنا
بحث لان الایعاد بالعقاب فی کلامہ تعالی علی مذہب من قال بالعفو
مقید بعدم العفو وعدم التوبة عند الكل ولا یلزم الکذب علی اسی حال ورح لا
یلزم الکذب فی الایعاد علی تقدیر العفو فلا نقض علی هذا التقیر انتہی فلا
یخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن ترکہ فانه اوعد بالعقاب علی ترکہ
وعدم العقاب علی ترکہ للعفو اذ الایعاد فی کلامہ مقید بعدم العفو فلا یلزم
الکذب فی الایعاد بعدم العقاب علی تقدیر العفو مسئلة الواجب علی الکفاية
ہو الواجب الذی تفرغ ذمۃ الكل منه بغفل بعض المكلفین و ذکر الابرری فی
حاشیة شرح المختصر قال بعض الفقہاء الواجب بالکفاية ما یحصل المقصود
من شرعینہ بحسب حصولہ کالجہاد فان المصلحة التي شرع الجہاد لہا وہی حفظ الدین
بأذلال اعدائہ ^{لہ}تخصیل جہاد من اعدائہ صادراً من اسے بعض انتہی واجب
علی الكل ای کلواحد وهو قول الجمهور مقتضی کلام الامدے فی الاحکام
ومختار شیخ فقہ الدین اسکے کما ذکرہ ابن التلج اسکے فی صج الجوامع

و مختار ابن احماد جب فی اصولہ وابن الہمام نے تحریر و فی تفسیر الكل بکلو
 استراذ عن الكل المجموع اشارۃ الی رد ما ذهب الیه بعضہم من ان الوجوب
 علی التبعیض من حیث ہو و یسقط الواجب الکفائی او وجوبہ عن الكل
 بفعل البعض کصلوۃ اجماعاً ولما کان یرد علی الوجوب علی کلو واحد و سقوط
 بفعل البعض ان اسقاط عن الباقین رفع للطلب بعد تحقق الطلب فیکون
 مثلاً فیعقر الی خطاب جدید ولا خطاب من لا نسخ اذا نسخ مع عدم الخطاب لجد
 بل من لا سقوط عن الباقین وفتح بقوله و لا یلزم النسخ لان سقوط
 الامر قبل الاداء قد یمکن بقول رافع للحکم و هو نسخ وقد یمکن لا انتفاء
 علة الوجوب کاحترام المیت مثلاً فایحصل لفعل البعض فلم یزب السقوط
 الی فعل البعض و هذا السقوط لیس للنسخ و ایضاً یجوز ان ینصب الشارع امارۃ علی
 سقوط الوجوب من غیر نسخ ای من غیر رفع للحکم بالکلیۃ حتی لو تحقق وقت ذلک الوجوب تحقق
 الوجوب بدون خطاب جدید و الا یراد و فتح ذکرہا التفاتاً فی شرح
 الشرح و الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ علی شرح المحقر و اوضح الحوی
 فی حاشیۃ شرح الشرح ما ذکرہ فی الدفع ثانیاً و قیل الوجوب علی
 الکفایۃ واجب علی البعض و ہو مقتضی کلام الامام فی المحصول و مختار التاج
 السبکی فی جمیع الجوامع و بہ بنرم البیضا و فی المنہاج ثم اختلف فی
 ہذا البعض فقیل بہو بسم قال السبکی فی جمیع الجوامع و المختار البعض بہسم
 انتہی و قیل معین عند اللہ منکر عندنا و اللیل لنا علی ما اختارنا من الوجوب
 علی کلو واحد اشم الكل بق کہ ای تبرک الواجب الکفائی اتفاقاً

الابهام الاول لا يبيح مانعا عن الوجوب فيجوز الایجاب على بعض مبهم
 في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على الواجب الخیر
 قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب الخیر بقياس
 الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق فان الواجب
 الخیر بالابهام في المكلف به يتلزم تأثيم المعين تبرک المبهم والواجب الكفائي
 بالابهام في المكلف يتلزم تأثيم المبهم تبرک المعين وتأثيم المعين
 تبرک المبهم معقول وتأثيم المبهم تبرک المعين غير معقول فابهام
 المكلف مانع دون ابهام المكلف به فتیل في شرح اشرح للعلامة
 التقاراني في رد الجواب ان لزوم تأثيم المبهم انما يصح لو كان مذهب القائلين
 بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم تبرک الواجب على الكفاية وليس
 كذلك بل مذاهبهم اثم الكل ای الجميع بسبب ترك البعض على ما
 يدل عليه قواسم لنا اثم الجميع بالتفاق فلا يلزم تأثيم المبهم في الواجب الكفائي
 قلنا في الجواب عن الرد المذكور اتباعا لما ذكره الابهري في
 حاشية شرح المختصر والفاضل القرباغي في حاشية شرح المختصر ايضا
 ترك البعض يقتضيه اولاً وبالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من
 حيث الابهام والانتشار يؤول الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانياً
 او بالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض
 دون البعض فيلزم تأثيم المبهم اولاً بالذات وهو غير معقول بخلاف
 تأثيم المعين تبرک الواحد غير المعين اولاً بالذات فانه معقول اقول

لرفع ما قلنا فی الجواب عن الرد اننا لانسلم ان تاثیر المہم مطلقاً غیر معقول بل لغير
المعقول تاثیر المہم من حیث انه مبہم وانما يلزم ہنا تاثیر المہم بتایم فرد معین
منہ وہو اکل لان مراد القائلین بالوجوب علی البعض المہم بالبعض المہم
تایم لاجل البعض فقط والبعض مع غیرہ وہو اکل لا البعض فقط فیکون الكل
من فرد البعض المہم فان الكل اذا اتوا به ای بذک الواجب
اتوا بما وجب علیہم اتفاقا بین القائلین بالوجوب علی اکل والقائلین
بالوجوب علی البعض فاتم الكل فرد من اتم البعض کما ان ایتان اکل کان فردا
من ایتان البعض وهذا النحو من تاثیر المہم وہو تاثیر المہم بتایم فرد معین منہ
وہو اکل معقول البتہ لانه ای هذا النحو من التأثير لا ینافی بالتخصیل ای یصل
المہم نعم المہم الغیر الجامع للكل ای من حیث انه مبہم غیر معقول بالتایم وتایم المہم کہ لک
غیر لازم ہنا فتفکر علی اشارۃ الی ان الوجوب علی البعض المہم انما یوجب تاثیر
البعض المہم لا تاثیر فرد معین من ذلک البعض المہم وہو بدیہی الاستحالة و
قالوا فی الاستدلال ثالثا بان التفقہ والانداز واجبان علی الکفایۃ وصحیح لوجوبہما
علی طائفۃ غیر معینۃ من الفرقة فی کتاب الدتعالی قال اللہ تعالی
لو لا نفس من کل فرقة منهم طائفۃ لیتفقوا فی الدین ولینذروا قومہم
اذا رجوا الیہم اسی بلا خرج من کل جماعة عظیمة جماعة صغیرۃ لیتفقوا فی الدین
وینذروا قومہم بعد التفقہ اذا رجوا الیہم اما الوجوب فمستفاد من لولا الداخلۃ
علی الماضی الدالۃ علی التدریم واللوم واما انہ علی طائفۃ غیر معینۃ فظاہر کہ اذکر
المسید فی حاشیۃ شرح المختصر قلنا فی الجواب عن هذا الاستدلال بان قول

التمتع لے مادل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال ان
 فعل الطائفة من الفرقة سقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
 على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للاوجوب
 على الجميع وبين هذا وقد دل ليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله عليه
 السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب الثقة على الجميع
 وان لم يادل قوله تعالى يلزم الغار بعض الادلة بالكلية والجميع اولى من الغار
 ويدل بالكلية ثم قال الشيخ ابن المام في التحرير يشكل الوجوب على
 البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
 على الكفاية كما صرح به غير واحد من ائمة الشافعية والشافعية وحكوا الاجماع عليه كما في
 التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنازة سقط
 عن الباقيين كما هو اى السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن امير الحاج
 في التقرير ولا يخضرني هذا منقول ايضا وقفت عليه من كتب المذهب وانما ظاهر
 اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انت مع انه لا وجوب عليه اى على
 الصبي العاقل ولا انتقار لعل الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يقط الواجب الا باوار من
 وجب عليه او بانتقار لعل الوجوب او نسخ فكيف السقوط اقول في الجواب
 عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين الواجب
 على المديون باءاء المتبرع اى احسن مع انه لا وجوب لا اداء الدين
 على المتبرع حاصل انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ حسن وجه في الوجود فاذا
 وجد باءاء من لا وجوب عليه يقط الوجوب بحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون بإدار المتبرع اذ المقصود كان وصول الدين
 الى الدائن وقد وجد بإدار المتبرع فسطح الوجوب عن ذمة المديون لحصول المقصود
 قال ابن الممام في التحرير والجواب بما تقدم من اجواب عن هذا الاشكال بما تقدم
 من ان المقصود الفعل وقد وجد فمات نسبة المصنف الى نفسه اشارة الى ابن الممام في
 التحرير مسئلة ايجاب من من امور معلومة صحيح جائز عند جمهور الفقهاء
 والاشاعرة كالامدي وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في شرح
 المنهاج بما نصه هذا نقله الامام في الحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
 الاصويين تصريحاً بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطال ما
 استدلو به وكذلك فعل صاحب الحاشي وتحويل نفسه نقله الامدي عن الفقهاء
 والاشاعرة وارتقناه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار بان
 من قال بايجاب الجسيع او البعض المعين في هب الى عدم صحته ايجاب امر من هو
 معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح وهو اي ذلك الامر الواجب
 الخبيص اصطلاحاً كخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارة
 اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فهنا ايجاب
 احد الامور الثلاثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة
 وليس فعل واحد منها موكولاً الى اختيار المكلف كذا ذكره الا بهري في حاشية شرح المختصر
 وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يري فيه ذلك فهو ايجاب
 بالجميع اني جميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب
 الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقي بفعل البعض فلو ان المكلف

باجمیع اسی کجج الامور الواجبة يستحق ثواب واجبات ولو ترک کجج یا ثم
 اثم من ترک واجبات اقول ذلک اسی اقول بانه ایجاب باجمیع مخرج جان
 اجتماع الجمیع وقد لا یجوز اجتماع وجمیع کنصب احد المستعدين
 لا مافاة الکبر فانه واجب مخیر علی الخلق ونصب الكل حلیم
 تکلیف یتحق الآتی بالکل ثواب واجبات بل یتحق الاثم فالقول بانه ایجاب
 باجمیع مع التفریج باطل ثم هذا الاحتمال اسی احتمال الايجاب باجمیع
 وان نسبة صاحب المساج الى المعتزلة وابن الحاجب فی المختصر وابن امیر
 الحاج فی تقریراته بعضهم کمنه مسالم یشتهی قائله فانه مذہب غیر مشہور
 من المعتزلة واما المشاہیر منهم فیدعون الوجوب علی اجمیع بحسنه انه لا یجوز الاخلال
 بالکل وایضا یخرج عن عمدة التکلیف ولا یتاب ولا یقاب الا علی فعل واجب
 وترکه کما فسر وجوب اجمیع ابو الحسین به کذا ذکر الفاضل سید راجان فی حاشیة شرح
 المختصر و ذکر العلامة الفتازانی فی تشریح المشرح و اطلق جمهور المعتزلة القول بانه
 یقتضی وجوب اجمیع علی التخییر و فسر ابو الحسین اسی البصری من المعتزلة بانه لا
 یجوز الاخلال بجمیعها ولا یجب الا یتان به وللمکلف ان یختار ایا ما کان وهو بعینه
 مذہب الفقهاء لکنه ینافی ما ذهب الیه بعض المعتزلة من انه یتاب ویقاب علی
 کل واحد ولو اتی لواحد سقط عنه الباقی فیهنا علی ان الواجب قد یقط بدون
 الاداء وان کان جمهورهم علی خلاف ذلک قال الامام اسی امام الحسنین فی
 البرهان ان ابا م شمس اسی من المعتزلة قد اعترف بان تارک خصال الکفارة لا یتثم
 اثم من ترک الواجبات ومن اتی بها جمیعها لم یتب ثواب واجبات لوقوع الامتناع

لا یجوز
 اقول قد یزاد
 الاصل الى ان
 المعتزلة کلها
 نعم یقولون ان
 الواجب
 لا یجوز
 الاخلال بالکل
 انما یخرج من
 التخییر
 ولا یقاب الا علی
 فعل واجب

بواحدة وقيل ليس بواجب لجميع ولا واحد منهم من الامور بل هو واحد منكم
عندنا ومعين عنده تعالى وهو الى تعيين بالفعل يعني اذ اتى المكلف
بواحد من الامور فقد اتى بواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة الى
المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالطعام او الكسوة فهو الواجب عليه ومن اتى
بالاعتناق فهو الواجب عليه وهذا القول ليس قول التزاحم لان الاشاعة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعة كما قال في الحصول ولما لم يعرف
قائله عبر المصنف يعني صاحب المنهاج عنه بقوله فيل وهذا المذهب باطل هذا ما
ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقال ابن ابي عمير في التفسير ولما صمد
الفرقيان على افساده فاذا لا يورغ فقله عن احدهما كما قال اسبكي بل قال
والله لم يقل به قائل انتهى و مراد هذا القول بان الوجوب يجب ان يكون
قبل الفعل حق بمقتضى اذا الاستئصال بعد الوجوب لان الامتثال
بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
الامتثال قبلية على الامتثال مستلزم لقبلية على الفعل واذا كان الوجوب قبل
الفعل فلا يكون تحصلا بالفعل والا يلزم تقدم اشئ على نفسه وكون الواجب
معينا بالفعل يوجب كونه تحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب هو
واحد معين لا يختلف بل هو على تعيينه لكن يسقط الوجوب عن ذمة
المكلف به اي بذلك المعين وبالاخر اى بغير ذلك المعين و
قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الايدي في الاحكام وابن ابي عمير في
المختصر والمحل في شرح جميع الجمع وادارة القاموس في شرح المختصر و

هذا القول هو
الواجب بالاعتناق
والاشاعة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة
يروونه عن الاشاعة
كما قال في الحصول
ولما لم يعرف قائله
عبر المصنف يعني
صاحب المنهاج عنه
بقوله فيل وهذا
المذهب باطل هذا
ما ذكره الاسنوي
في شرح المنهاج
وقال ابن ابي عمير
في التفسير ولما
صمد الفرقيان على
افساده فاذا لا
يورغ فقله عن
احدهما كما قال
اسبكي بل قال
والله لم يقل به
قائل انتهى و
مراد هذا القول
بان الوجوب يجب
ان يكون قبل
الفعل حق بمقتضى
اذا الاستئصال
بعد الوجوب لان
الامتثال بالواجب
عبارة عن الاتيان
بالواجب من حيث
انه واجب والفعل
مع الامتثال قبلية
على الامتثال
مستلزم لقبلية
على الفعل واذا
كان الوجوب قبل
الفعل فلا يكون
تحصلا بالفعل
والا يلزم تقدم
اشئ على نفسه
وكون الواجب
معينا بالفعل
يوجب كونه
تحصلا بالفعل
فافهم فانه
دقيق وقيل
الواجب هو واحد
معين لا يختلف
بل هو على
تعيينه لكن
يسقط الوجوب
عن ذمة المكلف
به اي بذلك
المعين وبالاخر
اى بغير ذلك
المعين و قائل
هذا ايضا بعض
المعتزلة كما نص
عليه الايدي في
الاحكام وابن ابي
عمير في المختصر
والمحل في شرح
جميع الجمع وادارة
القاموس في شرح
المختصر و

الدلیل لنا ای لاهل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعرة الجواز ای جواز
 ایجاب امر من امور معلومة لا بعینه من الامر الموجب عقلاً لان الامر الموجب
 لو قال اوجبت عليك واحدا منهما من هذه الامور وایا فعلت فقد اتيت بالواجب
 وان تركت اجمع تدم لترك احدهما من حيث هو واحد لم يلزم منه محال کذا ذکر
 القاضی عضد فی شرح المحقر والنص کما فی الکفاية قوله تعالى فکفارة اطعام
 عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتم او تحسروا رقبته دل علیه
 ای علی ایجاب امر من امور معلومة کالاطعام والکسوة والتحریر لان قوله
 فکفارة اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون ایجاب الاطعام وعطف علیه
 الکسوة والتحریر باووهی لاحد اثینین او الاشیاء لا علی اتینین فوجب حل
 النص علی مدلوله اعنی ایجاب امر من امور معلومة لان الصرف من المدلول انما
 یکون عند امتناعه وهنأ مدلوله جائز عقلاً لا متنع هذا حال ما ذکره الفتا زانی وایچر جائز
 والا بحدی والقرا باغنی فی حواشیم علی شرح المحقر والمقرئ قالوا فی
 نفی التخیین ای علی الوجه المذكور المختار عندنا ای ایجاب امر من امور
 معلومة لا فی التخییر مطلقاً کذا ذکر السید فی حاشیة شرح المحقر قال الابهری
 فی حاشیة شرح المحقر معنی انه وجب علی الکلف واحد بهم من اشیاء
 معينة موفوف من تعینته الی اختیاره لا معنی انه وجب کل واحد علیه وفوف
 فعل ایها اشار الی اختیاره فانه غیر ما ذهبوا الیه انتی وعلل اختیاره
 العبارة تنبیها علی ان مال مذہبهم فی التخییر اما علی القول بالتعیین فظاهر
 واما علی القول بوجوب الكل فکذا کتب ایضاً لان الوجوب اذا تعلق بکل واحد معاً

اسی احد الامرین والتخیر فیہ ای فی احدہما بین الفعل والترک تینا قضان
 توضیحہ ما ذکرہ القاضی عنہ عضد وغیرہ فی شرح المختصر وحواشیہ من انہ لو کان الواجب
 واحدا لا بیسئہ من حیث ہو احد لا مبہما لکان التخییر فیہ البیان ترکہ واحدا
 لا بیسئہ من حیث ہو احد لا مبہما لان الکلام فی الواجب الذی خیر
 فیہ فاذا کان الواجب لواحد المبہم کان التخییر فیہ ایضا الواحد المبہم
 قالوا جب التخییر فیہ ان تعد الزم التخییر بین واجب وغیر واجب وهو یرفع حقیقۃ
 الوجوب کما تقول صل اوکل الخیر لا ستلزمہ جواز ترک کل مطلقا من غیر اثم
 اذ للمکلف ان یختار غیر الواجب لکان التخییر وترکہ لعدم الوجوب ان
 اتحد الزم اجتماع التخییر وهو جواز ترک والوجوب وهو عدم جواز ترک فی
 شئی واحد وانما متنا قضان قلنا فی اجواب الواجب الواحد المبہم وهو
 المفہوم الکلی الذی ہو مفہوم الاحد الدائر فی المعینات ولم یخیر فیہ والتخیر فیہ
 ما صدق علیہ ذلک المفہوم وہی المتعینات لک کل واحد منها لم
 یجب منہ شئی لانه لم یوجب معینا وان کان یتادی بہ الواجب لتضمنہ
 مفہوم احدا ولتعدد ما صدق احدا اذا تعلق بمفہوم احدا الوجوب والتخییر
 فلا بد ان یکون ذلک باعتبار تعدد ما صدق علیہ ہذا المفہوم لاستحالة تعلقہ
 بہ من حیث ہو ہو واستحالة من حیث صدق علی شئی واحد و ہذا التعدد یا لب
 کون متعلقی الوجوب والتخییر واحدا معینا فاذا تعلق بمفہوم احدا باعتبار تعدد
 ما صدق علیہ الوجوب والتخییر فتعلق بہ جواز ترک وعدمہ وکانہ قد فیل
 اوجبت علیک احدا او حثرت ترک احدا ویس ہذا الایجاب والتخییر

بالقياس الى هذا الكلي في نفسه بل معناه ان ايما فعلت جاز لك ترك
 الباقي و اى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفا
 بجواز الترك على التحيين او بالوجوب على التحيين بل كل واحد يصلح على السبيل
 بهذا تارة و بذلك اخرى و ليس التخيير بين الواجب غير الواجب بهذا المعنى ممقتضا
 انما المستغنى التخيير بين واجب قد انقصف بالوجوب على التحيين و بين غير
 واجب انقصف بعدم الوجوب على التحيين كالصلوة و اكل الخبز و استوضح
 ذلك بما اذا حرم الشارع واحدا من الامرين و اوجب واحدا منهما ان ذلك
 لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الكلي بل معناه ان ايما فعلت حرم الآخر و بها
 تركت وجب الآخر فقد خير بينهما و اوجب و محرم و لم يفدح ذلك فى الواجب و لم
 يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد فى حاشية شرح المختصر فقد وضع ما قال لمصنف
 رحمه الله و ذلك اى وجوب المبرم مع التخيير فى الشئيات جائز
 كوجوب حل النقيضين مع مكان كل منهما اى انقيضين و انه جائز و اوقع
 و اعترله قالوا ثالثا الوجوب باجميع اى بجميع الامور المعلومة فى المخير
 كالواجب على اجميع اى على جميع المكلفين فى الواجب على الكفاية
 حاصله قياسا لواجب التخيير على الواجب بالكفاية بان الواجب بالكفاية وجوب
 على كل واحد على ما هو المختار عندكم و يسقط بفعل البعض لانه يقطع وجوبه عن كل واحد
 بفعل غيره و كذلك الواجب التخيير يكون كل واحد من الامور المعلومة واجبا و يسقط وجوب
 كل واحد بفعل غيره فان المقتضى الحكم بشمول الوجوب فيهما اى فى
 الواجب التخيير و الواجب على الكفاية و الامرا يجامع المشترك بينهما واحد و هو

اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة افضل الواجب بسببها ثم فتحصل مصلحة
 افضل الواجب على الكفاية بصدد رده عن بعض المكلفين بها وتحصل مصلحة الواجب
 المخير لفضل احد الامور بها قلنا في الجواب ان قياس الواجب المخير
 على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان في الكفاية مانع عن الوجوب
 على واحد مبهم وهو تاشيم واحد لا بعينه وفي المخير ليس بمانع عن وجوب واحد
 مبهم اذ وجوب واحد مبهم يتلزم تاشيم واحد معين تبرك واحد لا بعينه لا
 تاشيم واحد لا بعينه وتاشيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف
 التاشيم بترك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فخلت اعم للوجوب
 على واحد مبهم في الكفاية لمانع لا لوجوب في المخير وحاصله على ما ذكره
 السيد في حاشية شرح المختصر ان علة الحكم بشمول الوجوب في الكفاية ليست
 ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاشيم واحد من المكلفين وفي المخير قد فتد
 الجزء الثاني فسلامة القياس انتهى وبيان على ما ذكره الا بهرى في حاشية شرح
 المختصر ان الوصف الذي ذكرتم وهو حصول المصلحة لواحد مبهم انما يقتضى
 ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحد مبهم لا كل واحد
 فالمقتضى للوجوب على كل واحد في الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
 دعوت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاشيم
 واحد مبهم وهذه الضرورة ليست موجودة في الفرع وهو الواجب للمخير
 تاشيم محض معين تبرك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
 والمقتضى القائلون لوجوب الواحد المعين عند المدعى دون الناس المتعين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف مشمول
 علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اى ما يفعله
 الواجب عليه اتفاقا واما ما فحل فقد اتى بالواجب اتفاقا كما ذكر القاضى عند
 في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية دعوى الاتفاق مما
 لا يسا عده انضم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اى لكون
 ما يفعله احدها اى احدا لا امور لا بخصوص صه اى لا بخصوصية ما يفعله من كونه
 اطعاما او كسوة او اعتقادا مثلا لانا نقطع بان اخلق فيه سوار والواجب على زيد هو
 الواجب على عمرو والاتفاقة في ذلك بين المكلفين الاهتمت بار الاختيار
 وون التكليف والزاعمون ان الواجب في المنجى هو واحد معين عند الله لا يختلف
 قالوا في الاستدلال اول يجب ان يعلم الامر انما فيكون الواجب معلوما
 لله تعالى فيكون الواجب معين عند الله تعالى ضرورة ان كل معلوم
 متعين في نفسه متاز في نفسه والبهيم غير معين لا يعلم قلنا في الجواب
 ان الله تعالى الامر يعلمه اى يعلم الواجب حسب ما اوجبه اى
 مطابقا لما اوجب هو تعالى في ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلو
 فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اى واحدا
 مبهما والالهم يكن عالما بما اوجبه ولا ابهام في المفهوم الواحد المبهم من الامور فانه
 معين وانما الابهام في مصاديقه وقالوا في الاستدلال ثانيا بان لو اتى
 المكلف بالكل اى بكل الامور معا اى على سبيل الاجتماع فلا مثال بامر
 الامر فبالا لكل اى بالبيان مجموع تلك الامور فيجب الكل فلا مثال هو الايتان

على قوله سوار
 اقله في سوار
 فحل في سوار
 واما قوله في سوار
 ان قالوا في سوار
 فحل في سوار
 نعم الوجوه العديدة
 في سوار

بالمأمور الواجب أو الاستئصال بكل واحد من تلك الأمور على الفزادة فيلزم
تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال أو الاستئصال
بواحد لا بعينه أي غير معين وهو أي الواحد لا بعينه غير موجود في
الخارج والامتثال لا يكون إلا بالموجود لأن العدم لا يمكن له شيء فتنبيه المعين
للاستئصال فعلم أن الواجب هو المعين أقول في إجابات باختصار الشق
الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق فهو
منوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم
وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل أي بكل واحد بدلا لكل انما يكون
اجتماعا وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممثلا لباقي الاثر في
عدم الجنب علة تامة لعدم الكل فاذا اعدم الجنب ان كانت
المجموع من عدمي الجنبين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز أن يكون
كل واحد من الواحد والمجموع علة للاستئصال فيحصل الامتثال بالواحد والمجموع
ايضا واجاب القاضى البيضاوى في المنهاج عن الاستدلال الثاني بان
الامتثال بكل معيني باختصار الشق الثاني وهو الامتثال بكل واحد من تلك الأمور
وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الأمور
ليست عللا حقيقية للاستئصال بل هي علل شرعية ومعرفات مخففة لأمور ثبات ولا
استحالة في تعدد علل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد كالمعلم
المعرف للصانع وانما يستعمل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية هو الواجب
سبحانه وتعالى ولا تعدد وفيه اصلا وفيه نظر ظاهر بان سبب

له قول بالبر
او ان يثبت كما
يشاء الله تعالى
ان الواحد لا يمكن
بوجوده مع غيره
اي لا يمكن ان يكون
عدمه بواحد في نفسه
بغيره فكل الامتثال
بما سلكه من
جانب الجنبين
لو كانا جنبين
او جنبا في جنب
فانما يتحقق الامتثال
بالكل لان الشق الثاني
متحقق في ذاته
من غير ان يتلزم وجوب
كل الامتثال بكل
انه علة لثباته

امتناع تعدد العلل كما هو في العلل الحقيقية موجود في العلل الشرعية فالقول
 باستحالة التعدد في العلل الحقيقية دون العلل الشرعية محكم وأوستا ذالا وستا ذ
 مولانا بجز العلوم قال لان هذا المعترف اسوة بهل العلية ويلزم من الامتناع
 فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما سيحقق المصنف من تجوز تعدد العلل في
 باب لقياس انتهى والواجب ان كان لاداء وقت مقدرة شرعا فوقت كالصلوة
 والامطلق وغير موقت كالزكاة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها
 وقت مقدرو هذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
 الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يكون ان
 يؤدي الواجب ويقتضى قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه
 محلا للواجب وهو سعة التوسعة ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا لوقت
 الصلوة وهو اى ذلك الوقت الفاضل بسبب الوجوب اى وجوب ذلك
 الوقت كالصلوة اذ اسبب هو المقتضى الى اشئ والمعرف له والوقت كذلك كما
 ان وقت الصلوة اذا جاز وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمؤدي كالصلوة
 وشرط للاداء اى لاداء ذلك الواجب لموقت كالصلوة فان اداء الصلوة
 مثلا لا يحصل الا بوقتها وبالغداة الوقت ينعدم اداء الصلوة ولا ينشئ بالشرط الا هذا وهو
 اى كون الوقت شرطا لاداء الحكم في كل واجب موقت وليس المظروف عين
 المشروط لان المشروط الاداء والمظروف المؤدى كالصلوة والاداء غير المؤدى
 قال ابن العام في التحسين اثباتا لاتحاد المشروط والمظروف ونفيا لتغايرهما
 المراد بالاداء الفعل لمفعول اى فعل الذى قبل وهو المؤدى فيتحلان

في رواية ابن سماعه عنه وهو صحيح وقال أبو الحسن الكرخي وصاحب البداية
 بالقنوية بين المسافر والمريض وحججه المصنف في الحاشية وقال شمس الأئمة الشري
 وفخر الإسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم ان
 نومي المريض نفلاً او واجبا آخر لم يقع عما نوسى بل يقع عن رمضان وقد لا
 يكون الوقت مساوياً سبباً للوجوب كالنذر المعين فان وقت
 ليس سبباً للوجوب بل سبباً للنذر مثلاً قال على ان الصوم عند هذا الوقت
 الصوم المنذور وهو واجب فيه على لؤادي في غيره كان قضاء وليس عند
 سبباً للوجوب الصوم اذ هو لا يقضى اليه وانما المفضة اليه التذره هو قوله على
 ان الصوم عند ايتادى النذر المعين بمطلق النية من غير تقييد
 بالنذر مثل النية بقوله الصوم اليوم ونية النفل مثل النية بقوله الصوم اليوم
 نفلاً الا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم صوم
 واحد وكان له ان يصغه لصفة النفلية وغيره لما نذر به صار واجباً فلا يتصف
 بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل
 كاللالي بالقياس الى الصيام كلها فتلغو نية النفلية وتبقى نية الصوم
 في هذا اليوم ومصادقه ليس الا بالنذر فيصبح ولا يتادى النذر المعين بنية
 واجب اخذ كالقضاء والكفارة بخلاف بخلاف رمضان فانه يتادى بكل نية
 حتى بنية واجب آخر ايضاً فرقاً بين ايجابه تعالى كما في صوم رمضان
 وايجاب العبد كما في الصوم المنذور حاصله ان تعيين الوقت للمنذور انما
 حصل من جهة النافر فلا ان يخيره بما هو مساو له في المرتبة ولا يصرف الى تعيين

بوقت آخر بخلاف تعیین الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع فهو
 ثابت لا مجال للعبد ان یخیره ویرد تعیین الشارع واجب ذ و شہدین
 ای مشاہدین بالمعیار والظرف فانه ای نشان لا یسم فی عام
 واحد لآج واحداً فهو کالمعیار الذی لا یج فی وقتہ الا واجباً ص ولا یتفق
 فعلہ ای فعل الحج وقتہ ای وقت الحج الذی ہی شہر الحج شوال و
 ذو القعدة والعشرة الاولى من ذی الحجة والاحرام کما یكون من اول الشهر کذلک یكون
 من اوسطه و آخره فیجوز ان یج من ذی الحجة فیفضل شوال و ذو القعدة فوقت الحج
 کالظرف الذی وقتہ یفضل عنه و اطلق المعیار والظرف ہننا علی الواجب
 الموقت الذی وقتہ معیار وظرف و ہو الحج لا علی الوقت و من ہننا ای
 من اجل شہدہ بالمعیار والظرف تا دی فرضہ ای فرض الحج بمطلق
 النیة کما ان الواجب لموقت بالوقت المعیار تا دی بمطلق النیة و یقع
 عن النقل اذا نواه ای انقل کما ان الصلوة التی ہے موقت بالوقت
 الظرف یقع عن النقل اذا نواه مسئلہ اذا کان الواجب موسعاً
 ای کان وقتہ ظہراً فاجمع الوقت وقت الدائہ ای لا دار ذلک الواجب
 عند الجمهور رفض علیہ ابن الحاجب و اختاره و هو مختار الامام و اتباعہ قالہ
 الاسنوی فی شرح المنہاج ففی ای ہنر او قعہ الکلف فقد او قعہ فی وقتہ
 فیتخیز ان یاتی فی ای وقت شار من وقتہ المقدر ولا یتک فی کل الوقت
 قال القاضی ابوبکر الباقلائی و اکثر الشافعیہ من المتابعین للقاء فی
 ابی بکر الواجب فی الموسع فی کل وقت ای فی کل حیز

من وقتہ الطرف الفعل ای القارع الفعل الواجب فیما والعزم مادی
 ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن فعل الواجب ویستعین بفعل
 اخر ای فی آخر الوقت اذا بقی من الوقت قدر ما یجفعل لیسنه التخمیر
 بین الفعل والعزم الی ان یج الوقت واما اذا تضیق بالنقضاء اکثره فافضل
 یتعین والعزم لا یکنه وهذا القول نقله البیضاوی فی المنہاج عن الشافعیین
 ونقل الامام فی آخر المسئلة انه قول اکثر اصحابنا واکثر المعتزلة وكذلك فی
 المنتخب واختاره الامدی وللاصحاب الشافعیة فیہ وجهان حکاہما الماوردی
 فی الحاوی وغیرہ والصحیح هو الوجوب صحیح النودی وغیرہ فی شرح المہذب
 وغیرہ ونقل الاصفہانی شارح المحصول عن القاضی عبد الرّب المالکی انه
 قول اکثر الشافعیة والقائلون بالعزم بدل بفعل لا یوجبون تجلیا العزم
 فی کل جنس ۛ من اجزاء الوقت بل العزم الاول ینسب ای یمید
 السحاب النیة فی سائر العبادات الطویلة كالصوم فان لہیة الواحدة فیہ
 من اول النہار الی آخرہ کافیة لہ ولذلك یصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد
 فی کل وقت كذلك یسزم الواحد کاف من اول الوقت الی ان تضیق ولا یجب
 تجدیہ فیجب علی المكلف ان یشرع بالصلوۃ فی اول الوقت فان لم یصلہا فعلیہ
 ان یسزم علی ان یفعل فی ہذا الوقت الی ان تضیق ولا یجب علیہ تجدیہ العزم بل ہذا
 العزم الواحد کاف الی تضیق واذا بلغ التضیق وجب بفعل قال امام الحرمین
 فی البرہان والذی ارادہ انہم لا یوجبون تجدیہ سزم فی الجزر الثاني فلا یدہا
 اورده البیضاوی فی المنہاج ان البدل وهو العزم فی کل جزء من الوقت

متعدد لتعدد اجزاء الوقت والمبذل هو الفعل واحد وما عده في الشرع تعدد
 البذل مع تعدد المبدل فلا يجوز كون العزم بدلا عن الفعل ووجه عدم الورد انا
 لا نسلم تعدد البذل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسجبا الشك في البنية
 واما اذا وجد العزم ان فليس كل بدلا بالذات بل البذل احدهما الموجود في
 ضمنهما كما في خصال الكفارة او خصوص الاول والثاني لا دخل له في البديلية
 على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اى اجزاء الوقت ولا شك ان
 تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوجد في اول الوقت فيجب الايقاع الثاني
 وهكذا وكذا اعزاهما متعددة فتساوى الايقاعات الاعن امر فكون المبدل
 واحدا ممنوع اذا فعل المبدل باعتبار الايقاعات متعددة كالعزم الذي هو
 البذل ونقل عن بعض الشافعية لفتله الامام في المعالم المحصول
 والمنتهى والبعضاوى في المنهاج والفاضة عنده في شرح المحقق وقال
 الاسنوى في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله اس
 عليه توجيه الاصطلاحى حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يحسب
 بخروج وقت الاختيار نعم لفتله الشافعية في الامم عن المتكلمين فقال وقال قوم
 من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتى بقوله اسم ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
 الصلوة منقضى باول الوقت حتى لو اخرج عن اول وقت الامكان عصي بالتأخير
 ايضا وهذا يقتل ان يكون سبب هذا الغلط قيل بل عن بعض المتكلمين وكلمة
 بل للترفع لا للاضراب وفي التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
 الحرقيين وقته اول ما في اول الوقت فان اختصه اى اخذ ذلك الوجوب

لموقت عن اول الوقت فقط۔ اسی فالایتا لای بذک لواجب الموقت
 فی غیر اول الوقت قضاء لا اداء و نقل عن بعض الحنفیة نقلہ الامام
 فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وغیرہم فی اسفارہم البیہ وقتہ جمیع وقتہ
 ولا اولہ بل وقتہ اخص اسی آخر الوقت فان قد مہ اسی قدم ذلک
 الواجب الموح علی آخر الوقت واداءہ فی اول الوقت مثلاً فنقل اسی فما قدمہ
 نقل یسقط بہ اسی بهذا النقل الفرض عن الذمۃ کالوضو قبل الوقت و
 تکبیر الزکوۃ قبل وجوبہا وقد ذکر امام الحرمین فی البرہان ما يقتضی ان تقع الصلوۃ
 نفسها واجبة ویكون الطوع فی تکبیر کن عجل دینا او زکوۃ وقال ابن الہمام فی
 التخریر بحصلہ ان ما نقل عن بعض الشافعیة و نقل عن بعض الحنفیة لیس سہروفا
 عنہم و فی التفسیر شرح التخریر وقطع الشیخ سراج الدین السندی بان المعذرة الی
 بعض الحنفیة لیس صحیحاً عنہم قلت ینکرہ ما فی ہول الروحۃ للشیخ ابی بکر الرازی
 بعد حکایۃ ما عن ابیہی وقال غیرہ من صحابنا ان الوجوب فی مثلہ متعلق باخر الوقت
 و ذکرہ معلوم فی شرح ہذا کتاب نسب فی المنہلج ہذا القول لے ابی حنیفۃ
 و ہذہ النسبۃ غلط انتہی وقال الاسنوی فی شرح المنہارج و ہذا المذہب باطل
 لان التقديم لا یصح بنیۃ تکبیر احباً کما قال ابن التلمسان فی شرح المعالم
 فبطل کونہ تکبیر لا انتہی قال ابو الحسن الکنحی کونہ نفساً لیسقط بہ الفضل
 انما ہوا ذالم یبق الکلف علی صفتہ التکلیف لے آخر الوقت بان یکن اویسوت
 و اما ان کفی بصرفۃ التکلیف الی آخر الوقت کما کان
 بہذہ الصفتہ فی اول الوقت فما قدم واجب لا فضل و ہذا حاصل

عبارة الامدی وابن الحاجب صاحب المنهاج وصاحب المحاصل وابن الهمام
 ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون
 ما قدمه غلامند وبالاية مشبهة بقار المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت لكونه
 واجبا وقال الاسنوی فی شریعت المنهاج ان الآتی بالصلاة فی اقل
 الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو علی صفة التكليف كان ما فعله واجبا و
 ان لم یکن علی صفة بان كان محسونا او حائضا او غیر ذلک كان ما فعله نفلا بهذا
 فی الحصول والمنتخب نیرهما یقتضی ذلک ان صفة التكليف لو زالت بعد
 الفعل وعادت فی آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو الخی فی
 شرح الجمع عن الکرخی ان الوجوب تعلّق بوقت غیر معین وتعیین بالفعل ففی
 اسی وقت فعل یقع بفعل واجب ونقل عنه القولین مع الاسدی فی الاحکام
 وذكر ابن امیر احملج فی تقریر شرح التحریرو فی المیزان عن الکرخی ثلث روایات
 احدها بنده والثانية ما قبلها یعنی ما نقل عن بعض الخفیه قال وهذه الروایة مجرورة والثالثة
 وهی روایة ابجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعلیه اواره فی وقت
 مطلق من جمیع الوقت وهو مخیر فی الاداء وانما تعین الوجوب بالاداء او یضیق
 الوقت بان ادی فی اوله یكون واجبا وان اخره لا یأثم بالتأخیر عنه ثم
 قال وهذه الروایة هی المعتمد علیها انتهى فان قلت اذا لم یبق آخر الوقت
 علی صفة التكليف فلا یتحقق الوجوب فی شأنه حتی یحیط قلت لیس المراد ان یتحقق
 بهما وجوب ثم سقط اذ عند جم لم یتحقق الوجوب الا باحتراس الوقت بل المراد انه لم
 یتحقق فی شأن الوجوب بل ان یقال تعلّق الوجوب لازمی بفعله یحیط واورد علی الکرخی

لما لم یصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجباً
 قول یکن ان يقال مراده ان ما فعله کان موقوفاً ویصیر واجباً بعد حصول الجزء
 لاخیر وقد اجیب بان اکثره لعله لا یقول بکون وقت الوجوب لاتی مثل هذه
 بصورة بل یکون وقته الوقت الذی ادى فیہ لواجب کذا ذکرنا فی الفاضل
 یرزاجان فی حاشیة شرح المختصر الدلیل لنا علی مذہب الجمهور المختار لنا
 وهو ان جمیع الوقت وقت لاوائه ان الامر بحاکم وستم وقت الفعل لانه
 یسئ المكلف لو اتى الفعل فی ای جزء من اجزاء الوقت لا یعد المكلف عاصياً
 لعدم اتیان الفعل بالاجتماع اسی باتفاق العلماء المجتہدین والتعیین
 اسی تعیین جزء من اجزاء الوقت کما ول الوقت اذ آخره للاوار تظییق مناف
 لتوسط الامر بحاکم والتخیر بین الفعل التزام بزيادة علی النصوص الواردة فی
 ایجاب الفعل الواجب کقوله قلانی اقم الصلوة لدلوك شمسا لى عنق الیل فامنا
 لا تعرض فیها تعیین جزء من اجزاء الوقت ولا للتخیر بین الفعل والعزم بل ظاهر
 ینفی التعیین والتخیر ضرورة ولا تتما علی وجوب الفعل فیه وعلى تساوی نسبة
 لى اجزاء الوقت فیکون القول بالتعیین والتخیر المذكورین زیادة بلا دلیل
 والزیادة نسخ والنسخ بلا دلیل باطل واستدل علی مذہب الجمهور المختار لنا ایضاً
 بر مذہب الباقلانی واكثر الشافعیة بان المصلی فی غیب الوقت الاخر
 کما ول الوقت واوسط ممتثل اسی مطیع لامر الصلوة لکونه اسی لمصلی المذكور
 صلیاً قطعاً بلا شک لا لکونه اسی لممتثل لکون المصلی المذكور اتیاناً
 باحلال المصیین من الفعل والعزم کما هو مذہب القاضی واكثر الشافعیة

لما لم یصر الفعل واجباً
 عنده الا بالجزء الاخير من الوقت
 فليس المقدم واجباً
 قول یکن ان يقال مراده ان ما فعله کان موقوفاً ویصیر واجباً بعد حصول الجزء
 لاخیر وقد اجیب بان اکثره لعله لا یقول بکون وقت الوجوب لاتی مثل هذه
 بصورة بل یکون وقته الوقت الذی ادى فیہ لواجب کذا ذکرنا فی الفاضل
 یرزاجان فی حاشیة شرح المختصر الدلیل لنا علی مذہب الجمهور المختار لنا
 وهو ان جمیع الوقت وقت لاوائه ان الامر بحاکم وستم وقت الفعل لانه
 یسئ المكلف لو اتى الفعل فی ای جزء من اجزاء الوقت لا یعد المكلف عاصياً
 لعدم اتیان الفعل بالاجتماع اسی باتفاق العلماء المجتہدین والتعیین
 اسی تعیین جزء من اجزاء الوقت کما ول الوقت اذ آخره للاوار تظییق مناف
 لتوسط الامر بحاکم والتخیر بین الفعل التزام بزيادة علی النصوص الواردة فی
 ایجاب الفعل الواجب کقوله قلانی اقم الصلوة لدلوك شمسا لى عنق الیل فامنا
 لا تعرض فیها تعیین جزء من اجزاء الوقت ولا للتخیر بین الفعل والعزم بل ظاهر
 ینفی التعیین والتخیر ضرورة ولا تتما علی وجوب الفعل فیه وعلى تساوی نسبة
 لى اجزاء الوقت فیکون القول بالتعیین والتخیر المذكورین زیادة بلا دلیل
 والزیادة نسخ والنسخ بلا دلیل باطل واستدل علی مذہب الجمهور المختار لنا ایضاً
 بر مذہب الباقلانی واكثر الشافعیة بان المصلی فی غیب الوقت الاخر
 کما ول الوقت واوسط ممتثل اسی مطیع لامر الصلوة لکونه اسی لمصلی المذكور
 صلیاً قطعاً بلا شک لا لکونه اسی لممتثل لکون المصلی المذكور اتیاناً
 باحلال المصیین من الفعل والعزم کما هو مذہب القاضی واكثر الشافعیة

والامتنال انما يكون باليقاع الواجب محل الصلوة هو الواجب واذا هو واقع عن
 الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لا داء وانما قيد بغير الاخر لان
 القاضي ابى بكر ان الآخر متعين للفعل والا فالدليل تام على تقدير الاطلاق
 ايضا وحاصله على تقدير الاطلاق ان لم يصلي في كل وقت امتثل لكونه مصليا
 ، وربما تمنع المقدمة القائمة ان لم يصلي امتثل لكونه آتيا باحد الامرين
 فانه عين مذهب المخالف والمانع ابن الحام في التجرية فقيس في حواشي
 شرح المحقر للسيد ميرزا جان انها اى المقدمة المذكورة مجم عليها اجماعا
 قط بأفلا يصح منعها اذ منع المقدمة الاجتماعية القطعية باطل
 اقول الاجماع على الامتنال بها اى بالصلوة بخصوصها اى الصلوة
 خاصة دون العزم في كل جنس من اجزاء وقت الصلوة فرع الاجماع
 على وجوبها اى وجوب الصلوة فيه اى في كل جزء من اجزاء وقتها لا
 الامتنال انما يكون باليقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فيه اى في
 وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب الصلوة
 في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتنال بها بخصوصها في كل جزء فتأمل
 حله اشارة الى منع كون الاجماع على الامتنال بالصلوة فرعاً للاجماع
 على وجوبها مستنداً بان الامتنال في وقت اعسم من الوجوب في ذلك
 الوقت فان الامتنال قد يكون باوار الواجب قبل وجوبه كالوضوء قبل
 دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال الخصم المخالف
 لمذهب الجمهور لا يقول بالبدلية بين الفعل والعزم من الطرفين بان

هذا قول من اشارة
 الى ما عرفت في وقت
 مستند بان الامتنال
 في وقت لم يكن الوجوب
 فيكون باوار الواجب
 ايمان للوجوب على
 كونه لا باوار انما
 وجه ذلك ان قول
 للمؤمن في وقت
 المصلحة
 في وقت من وقت
 كونه
 بيان الصلة
 لا ايمان احد الا
 والاجماع على ذلك
 موقف على الاجماع
 على الوجوب بدونه

و عند عامة الحنفية ليس السبب في الواجب الموضع الجزء الاول عينا بل السبب فيه الجزء الاول موسعا من منتقلا سببية من الجزء الاول الى ما بعده وهكذا الى الجزء الآخر من الوقت كما لسبب فانه موضع من اول الوقت الى آخره حاصله ان الجزء الاول ان اقترن به اداء فعل استقرار سببية وان لم يقترن به اداء فعل انتقلت سببية الى الجزء الثاني فان اقترن بالجزء الثاني الاداء فهو سبب وان لم يقترن به الاداء انتقلت سببية من الجزء الثاني الى الجزء الثالث وهكذا الى الجزء الآخر عند نفس السبب الجزء الاول موسعا من منتقلا سببية منه الى ما اى الى جزء من الوقت يسمع ذلك الجزء الاداء اداء فعل الواجب ويمكن الاداء فيه لا الى الجزء الآخر من الوقت فمن صار اداء للصلوة في الجزء الذي لا يحتمل عليه الصلوة عند عامة الحنفية ولا تجب عليه الصلوة عند زفر رحمه الله قال السيد في حاشية شرح الخفصه عند زفر فتقر سببية على هذا الجزء اى الجزء الذي يقف من الوقت بقدر ما يقع لفعل فيه ولا تنتقل منه الى ما بعده وعند الائمة الثلاثة تنتقل هكذا الى الجزء الآخر انتهى وبعد الخروج من اى خروج الوقت وانقضاء كلفه فالحل فالسبب للفعل ولقضاء كل الوقت بالاتفاق وروى عن ابى اليسر ان الجزء الاخير من الوقت متعين للسببية حينئذ اى حين خروج الوقت كله واستدل على ذلك عامة الحنفية بالاجماع اى الاتفاق على الوجوب اى وجوب صلوة من اسلم او بلغ في وسط الوقت فلو كان سبب هو الجزء الاول عينا لا تجب الصلوة عليه

[illegible]

فعلم ان کلام من الاجزاء سبب کا الاول وادیس سبباً عیناً فهو سبب الانتقال
 ویمكن ان یقال فی جواب هذا الاستدلال انه ای وسط الوقت
 الذی سلم الکافرو بلغ الصبب فیہ اجزاء التقل من الوقت فی حقهما ای فی
 حق الکافر الذی سلم والصبب الذی بلغ فصار سبب ہو اجزاء الاول قد بر
 علمه اشارة الى رد الجواب بان الشافعية انما یقولون بسببیتہ اجزاء الاول من الوقت
 لا بسببیتہ اول الاوقات بالنسبة الی المدرك فلیس الوسط باول الاجزاء
 الذی ہو سبب عند الشافعية فرع علی مذہب عامۃ الحنفیۃ صح عصر
 یومہ اے یوم احصر فی الوقت الناقص وهو وقت تغیر شمس لان
 سببیتہ قد انتقلت الیہ فنقصانہ اوجب ناقصا وادی کما وجب ولا یصح
 عصر لیس لایصح قضاء عصر الیوم الآخر لان سببہ اے سبب عصر
 الاس ای الجملة اے مجموع الوقت ناقص من وجه ای من جهة
 اشتمالہ علی الناقص وهو الوقت الآخر وکامل من وجه فالواجب ہا لایكون
 ناقصا من کل وجه فلا یتادی عصر الاس الذی سببہ ناقص من وجه و
 کامل من وجه بالنقص من کل وجه وهو الوقت الآخر الذی ہو ناقص
 من کل الوجہ واعتراض علی دلیل عدم صحۃ عصر الاس فی الناقص
 بلزوم صحۃ ای عصر الاس اذا وقع بعضہ اے بعض
 عصر الاس فی الوقت الناقص و بعضہ ای بعض عصر الاس فی
 الوقت الكامل فانه ادی کما وجب لان سبب جملة الوقت و متضمن للکامل
 والناقص فیکون الواجب ایضا کذلک مع انه لا یصح فعدا عن الجواب

وقت كسائر الاوقات وانما كنم النقص في الاداء اى اداء الصلوة
دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض وهو كون هذا الوقت ظرفا
لعبادة الكفار فيحصل هذا النقص في الاداء لتلايحه عن الاداء
لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء دون غيره اى غير
الاداء يمين لا يحصل هذا النقص في غير اداء وهو القضاء لعدم الشرف فيه
وكون وقته موسعا فلا ضرورة في القضاء في الناقص مع القدرة على الكمال
وصلوة المسلم في ناقص غير اليوم الذي اسلم فيه قضاء فلا يحصل النقص فيه
فلا يصح في الناقص مسئلة لا ينفصل الوجوب وهو اشتغال
ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وهو لزوم
تفريق ذمة المكلف عما اشتغلت ذمته به في الواجب البدني كالصلوة
عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم تحقق
وجوب الاداء في الواجب البدني بخلاف الواجب المالي كالزكاة
فانها عندهم قبل الحول كانت نفسها واجبة بالنصاب دون ادائها فانه
يجب بعد الحول بدليل عدم الاشتم اى اثم المكلف الذي وجب
عليه الزكاة بالتأخير من وقت ملك النصاب الى حولان الحول فان
ما قبله لا يؤخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حولان الحول اثم بالتأخير
وترك الاداء قبل حولان الحول والسقوط اى سقوط الزكاة عن
ذمة المكلف الذي وجب عليه الزكاة بالتججيل اى بادائها معجلا
قبل حولان الحول بنية الفرض ولو لم تكن واجبة لم تقط بالتججيل فعلم انها قبل

احترازاً عن اللغو اے کون الخطاب لغوالان النائم غافل غیر فہم
 للخطاب وخطاب من لا یفہم تعقیل فی التکوین واما الاستدلال
 ولقائل ان یمنع عدم الخطاب بان لا نسلم ان النائم لو کان مخاطباً بالادار
 یلزم اللغو واما یلزم اللغو اے کون الخطاب مع النائم لغوالوکان
 النائم مخاطباً بالفعل الات اے بان یفعل فی حالة النوم ویس کذلک
 بل هو اے النائم مخاطب بہ اسی بالفعل یعنی بان یفعل بعد الانتباه
 اسی الاستیقاظ کا الخطاب للمعدوم فانہم جوزوا خطاب المعدوم بنا علی
 ان المطلوب صدور فعل حال الوجود حثی قال شمس الائمۃ من شرط وجوب الادار
 القدرۃ التي بہا یتکون المامور من الادار الا انہ بشرط وجودہ عند الامر بل عند
 الادار فان البنی علیہ السلام کان مبعوثاً الی الناس كافة وصح امرہ فی حق
 من وجہ بعدہ ویزمہم الادار بشرط ان یملغہم ویکنوا من الادار والجواب عما
 قيل فی الرد یمانض علیہ العلامة قطب الدین الشیرازی فی شرح مختصر ابن
 الحاجب ان الکلام ہنا فی الخطاب بتجیزا وهو ضد لتعلیق والخطاب بالمعدوم
 انما یصم تعلیقاً ولا یسرق فی هذا الخطاب اسی الخطاب لتعلیق بین الصبی
 غیر المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف
 الاول اے الخطاب بالتجیزے فانہ یعلق بالبالغ الصحيح المستیقظ لا بالصبی والمريض
 والنائم فان الخطاب للنائم کا خطاب للمعدوم خطاب لتعلیق ولا کلام فیہ واما
 الکلام فی الخطاب بتجیزا وہو منفی عن النائم کما ہو منفی عن المعدوم فعلی هذا
 اے علی تقدیر الکلام فی الخطاب بتجیزا لو انتبه اسی استیقظ الصبی النائم

سبب لوجوب صلوة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون السبب فى
ذمة المكلف وخطاب تكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاقضاء اى
بالطلب منه ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت لهما
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب لآخر والا فثبتت
الفعل حقا موكدا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب لوضع و
يسو اى ثبوت الفعل حقا موكدا للوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع
هذا الفعل فى العين اى فى الخارج من الثانى هو خطاب تكليف وهو جوب الاداء
فعم ان الوجوب شئ ووجوب الاداء شئ اخر سوس الوجوب يفصل احدهما عن الآخر و علم ايضا
ان لا طلب للفعل فى الاول اى فى وجوب نفسه بل الطلب للفعل فى الثانى
اى فى وجوب الاداء لا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب فى الوجوب ن
وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب بدون خطاب التكليف
لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شئ له فان وضع حكم التكليف لان
يؤمر بالتفريق عن ذمته وهو مساوق للطلب والسببية ليست الا للتعريف
المحض بان عند وجود السبب يكون المكلف مشغول الذمة بالفعل بدون الطلب
فى الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر لعله اشارة الى ان هذا الفقه
مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعى الى الخطاب التكليفى ولا يفرق بينهما مسئلة
الاداء فعل الواجب فى نفسه وقتها اى وقت هذا الواجب
المقدر له اى هذا الواجب وخرج به ما لم يقتدر له وقت كالنوافل
المطلقة فانها لا تصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل الموقته كالسنن

[illegible]

عند الحنفیة فی صلوۃ العصر فلو وقعت التحریمة فی صلوۃ العصر فی الوقت
 وباقی الصلوۃ فی غیر الوقت فی اداء الركعة عند الشافعیة فی
 صلوۃ العصر وانجبر فلو وقعت الركعة فی الصلوتین المذكورتین فی الوقت
 وباقی الصلوۃ فی غیر الوقت فی اداء هذا علی ما هو الاصح الا وجه عندهم کما
 ذکره النووي وغیره والافنی المخطط الصلوۃ الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء
 وبعضها قضاء كصلوة مصلی العصر عزیت شمس علیه فی خلال صلوۃ وسبقه
 الی هذا الناطقة ایضاً و ذکر ابو حامد من الشافعیة انه قول عامة الشافعیة
 قیل وهو لتحقيق اعتبار الكل جزء زمانه وعلی هذا فلا يكون فی العبارة تساؤل
 کذا فی التقریر ومنه اسی من الاداء الاعادة کما صرح به القاضی عضد فی
 شرح المنقحر حيث قال ان الاعادة تتم من الاداء فی مصطلح القوم وان وقع فی
 عبارات بعض المتأخرین خلافاً و ذکر السبکی فی شرح المنهاج انه مصطلح
 الاکثرین وقال المحلی فی شرح جمیع الجوامع وهو ظاهر کلام المصنف وصرح فیہ
 ما قال الغزالی فی المستصفی الواجب ان ادی فی وقتہ لیسى اداء وان ادی بعد
 وقتہ المصنوق والموسع سمي قضاء وان غسل مرة علی نوع من الخلل ثم فعل ثانياً
 فی الوقت لیسى اعادة وقال الامام الرازی فی الحصول العبادة توصف بالقضاء
 والاداء والاعادة فالواجب ان ادی فی وقتہ لیسى اداء واذا ادی بعد
 حذو رج وقتہ المصنوق والموسع لیسى قضاء وان غسل مرة علی نوع من
 الخلل ثم ثانياً فی وقتہ المضروب لیسى اعادة وقال البيضاوی وهو ان
 الواجب اداء ان غسل فی وقتہ المصنوق وقضاء ان غسل فی غیره

والاداء سبوقا باداء مختل لیسى اعادة فیل انه قسم ثالث لیس من الاداء و
لا من القضاء وعلیه شى البیضا وے فی المنہاج تناسیاً لصاحب المحل فی
المنہاج العبادۃ ان وقعت فی وقتها المعین ولم یسبق باداء مختل فاداء والا
فاعادة و فی المحل الا یتان بالعبادة خارج اوقاتها لیسے قضاء و فی اوقاتها
اما ان یکون سبوقا باداء مختل لیسى اعادة اولایون لیسى اداء و ذکر التفاضل فی
فی شرح الشرح وظاهر کلام المتقدین والمتأخرین انہما ے الاداء والقضاء
والاعادة اقسام متباینة وان ما فعل ثانیاً فی وقت الاداء لیس باداء
ولا قضاء ولم نطلع علی ما یوافق کلام الشارح اے القاضی محمد صریحاً انہ
کلام الامام الغزالی ان الاداء مایودی فی وقتہ ربما یشر بذک لو لم یناقش
فی اطلاق التادیة علی الاعادة و لو سلم فحل کلام المصنف علیہ تکلف ظاہر لظہور
ان اولاً فی تفسیر الاداء مقابل لثانیاً فی تفسیر الاعادة و هو متعلق بفعل قطعاً
انتہی وتعبہ الفاضل سیر زاجان بمانصہ البیضا وے فی مرصاده وقال و
اما ان حل کلام المصنف علیہ تکلف ظاہر لظہور ان اولاً فی تفسیر الاداء مقابل
لثانیاً فی تفسیر الاعادة و هو متعلق بفعل قطعاً فالامر فیہ بین بعد ما تحقق
عند الشارح ان الاصطلاح الشائع فی لفظ الاداء ما ذکرہ فتال انتہی
وهو اے الاعادة الفعل فیہ ای فی وقتہ المقدّر له شرعاً ثانیاً
ای مرة احده لخصلاً واقع فی فعله اولاً و هو المشہور عند الشافعية
و هو الذی حینہم الامام الرازی و رحمہ ابن الحاجب فی مختصرہ و ترد فیہ
اسبکی فی صیح الجوامع و نہ القاضی ابو بکر والحلی لخصلاً لفوات شر ط

لا یؤثر فی المحل
بفعل باداء مختل
العبادة لیسى
لا یؤثر فی المحل
بفعل باداء مختل
العبادة لیسى
لا یؤثر فی المحل
بفعل باداء مختل
العبادة لیسى

شرعاً کالجیض فانه ملغ عن الصوم والصلوة لم یتمکن المکلف من الصوم والصلوة لاجله او عقلاً کالنفوس فانه فی وقت الفجر مثلاً یمنع النائم المکلف عن الصلوة عقلاً فلج الصبح بعد فساد الحج الاول اداء حقیقة لاقضار لانه مؤدی فی وقته وهو العمر والقضار افضل بعد الوقت قال السید فی حاشیة شرح المختصر بخلاف الحج فان وقته مقدّر محین لکنه غیر محدود فیوصف به اسی بالاداء ولا یوصف بالقضار لوقوعه دائماً فمقدر له شرعاً اولاً انتی وامتیه الفاعل سیراجان فی حاشیة شرح المختصر قسمیة جم الصیحم بعد الحج الفاسد قضاء کما وقع فی عبارة مثلاً نحنا وغیرهم یحکمان من حیث المشابهة مع المقضی فی الاستدراک للاحقیقة ومن جعل الاداء والقضاء فی غیر الواجب یدل لفظ الواجب الواقع فی تعریف الاداء والقضاء بالعبادۃ اسی بلفظ العبادۃ فقال العبادۃ ان وقعت فی وقتها المقدر له شرعاً فاداء والافقضاء ونقض القاضی البوزید فی التقویم وصدور الاسلام فی شرعه علی ان الاداء نوعان واجب وفصل کذا فی التقویم و ذکر الاسنوی فی شرح المنهاج ان الامام ذکر فی اول التقسیم ان العبادۃ توصف بالاداء والقضاء والاعادة ولم یخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا دسی فی وقته یمسی اداء الی آخر ما قال فعلت ان ذکر الواجب من باب التمثیل فقط انتی قال القاضی عصفی فی شرح المختصر قول تقسیم آخر للحکم وهو ان افضل فتد یوصف بکونه اداء وقضار واعادة انتی و ذکر الابرر فی حاشیة شرح المختصر قوله تقسیم آخر للحکم فیه اشعار بان الاداء والقضار لا یختصان بالواجب بل یوصف لمدوب

لا یدیل
الواجب قد یمنع
عنه بان الاداء
والتقسیم
حاشیة
تقسیم

ایضا بہما و علیہ قول الفقہاء والنوافل الموجبۃ تقضی ابداء قول اکثر
 الاصولیین الواجب تقسم الی اداء وقضاء واعادة لا یقطنے عدم القسام
 المذوب الیہا کیف فرجوزان یكون بین المقسم والمقسم عموم من وجہ انتہ
 مسئلۃ تأخیر الفعل الواجب من المكلف المدرك لوقت الفعل
 مع ظن المكلف المذكور الموت اسی موت نفسه فی جنۃ ما
 من الوقت اسی وقت الفعل قبل فمسل معصیۃ اتفاقا لان الجزر
 الذی ظن المكلف موته فیہ ہوا جزر الآخر باعتبار المكلف لعدم بقاء المكلف
 بعد هذا الجزر فالموت یجمل البعض وهو من الاول الی الجزر الذی ظن الموت
 فیہ کلا اسی کل الوقت وترك الواجب کل الوقت موجب العصیان وذلک لافعال
 میرزا حان فی حاشیۃ شرح المختصر وینہم منہ حال ما اذا شک فی الموت
 وہی انہ لا عصیان فی التأخیر یل علیہ ما فی بعض شرح المنہاج فان لم
 یمت المكلف النطان بالموت وظهر کذب ظنہ وفعلہ اسی فعل المكلف
 النطان لفعل الواجب فی وقتہ المقدرہ شرعاً فالجہول علی انہ اسی
 علی ان فعل الواجب فی وقتہ اداء لا قضاء لصدق حدہ اسی حد
 الاداء علیہ اسی علی فعل الواجب فی وقتہ اذ حد الاداء فعل الواجب فی
 وقتہ المقدرہ شرعاً والشرع قد قدر الوقت من الاول الی الآخر ففی اسی جزء
 منہ فعل المكلف ذلک لفعل الواجب کان اداء وہ قال ابو حامد الغزالی
 من الشافعیۃ کما نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج وقال القاضی
 ابو بکر الباقلائی من المتکلمین کما نص علیہ ابن احماد فی المختصر والقاضی

لعل قوله
 معصية اتفاقا اول فليبين
 على ان الاول الثاني
 معصية فليبين
 ان يكون من الواجب
 باعتبار المكلف فالواجب
 على ان يكون من الواجب
 قول من قال ان
 في تأخير من الواجب
 ان تأخير من الواجب
 والتأخير من الواجب
 الواجب تأخير من الواجب
 في تأخير من الواجب
 لا يصح تأخير من الواجب
 يفتي على تأخير من الواجب
 عدم اتفاق الاداء على
 يقال على ان الواجب
 هو من الواجب على ان
 ارتفع الواجب فليبين
 بوجود الواجب فليبين
 ولو كان الواجب فليبين
 فليبين ان الواجب
 فليبين ان الواجب
 فليبين ان الواجب

حسین من الغنم کما نص علیہ اسبکی فی جمیع الجوامع فعلہ بعد الحجز الذی
 ظن موت نفسه فیہ سواہ کان فی وقتہ المقدّرہ شرعاً اولاً قضاء لان
 وقتہ ای وقت الفعل الواجب شرعاً بحسب ظنہ ای ظن المكلف
 الظان موت نفسه فی ذلک الجزء قبلہ ای قبل الجزء الذی ظن الموت
 فیہ ولم یفعل فیما بینہما فی غیر وقتہ فان ظنہ سبب لتعین ما قبل ذلک الجزء و قتالہ
 شرعاً اذا اثار جعل ظن المكلف مناط الاحکام الشرعیۃ و فعلہ فی غیر
 وقتہ المقدّرہ شرعاً قضاء لا ادار قال الامدی الاصل بقاء جمیع الوقت
 وقتاً للادار کما کان ولا یلزم من جعل ظن المكلف موجباً للعصیان بالتأخر
 مخالفة هذا الاصل و تضییق الوقت بمعنی انہ اذا بقی بعد ذلک الوقت کان فصل
 الواجب فیہ قضاء و لہذا لا یلزم من عصیان المكلف بتأخیر الواجب الموسع
 عن اول الوقت من غیر عزم عند القاعن ان یکون فصل الواجب بعد ذلک
 الوقت قضاء ثم قال و ہون غایۃ الاتجاه و رد بالفرق بانہ لم یلزم کونہ قضاء
 ہننا لان الوقت لم یسر مضیقاً بالنسبۃ الی ظنہ ہننا بخلافہ ثم نعم لو کان کونہ
 قضاء ہنیئاً علی ان العصیان ینفی الادار لا تجب ما ذکرہ کذا ذکر التفتازانی فی
 شرح الشرح لکنہ لیس کذلک علی ما یظہر من شہتہ کذا قال العلوسی فی حاشیۃ
 شرح الشرح و یرد علیہ ای علی القاعن اعتقاد المكلف انقضاء الوقت
 اسے انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجیۃ قبل دخولہ اسے دخول
 الوقت و الحال انہ لم یجئ فضلاً عن الانقضاء و اخر الفعل ولم یشغل بہ فانہ
 یصح اتفاقاً فاذا بان ای ظہر الخطأ ای خطا اعتقادہ بان ظہر

جعل الدوران مع الظن لتحقيق العصيان في الصورتين لانه لوطن الموت
في حيز من الوقت ولم يؤد قبله بل احسره الى ما بعده يكون عاصيا ولو
طن انقضاء الوقت ثم ادى الفعل في الوقت يكون عاصيا ايضا اذ الوقت
بحسب ظنه في الصورتين قبل الوقت المؤدى فيه وهو قد انقضى ومؤخر الفعل
الى ان ينقضى الوقت عاص عن العصيان لاينا في الاداء كما في صورة اعتقاد
الانقضاء ومن اخذ الفعل كالصلوة مع ظن السلافة في الوقت الآتي و

مات فجاءة اى بغتة فالتحقيق انه اى من اخر لا يعصى اذا التاخير جاز
 له هلست بخلاف التاخير مع ظن الموت فانه غير جائز ولا تاثير بالجماع
 اشار بلفظ التحقيق الى انه فيه خلافا الى ضعف قول من قال بالعصيان بسبيل
 تحقق الوجوب وروى ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب على ما مر
 يذم شرعا تاركه في جميع وقته وهما تاركه في جميع وقته باختياره بل تركه في
 بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه على
 تقدير عدم الموت لا يعصى اتفاقا قلدا على تقدير الموت لان الموت لا يصح سببا
 للعصيان وقد رده المصنف ايضا موافقا لما رده القاضي عضد شراح المختصر بان
 التاخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا تاثير في
 فعل الجائز والقول بان شرط الجواز اى جواز التاخير بسلامة
 العاقبة نفسها لا العلم به اى بسلامة العاقبة حتى يؤدى شرط العلم
 بسلامة العاقبة الى التكليف المحال فان العلم بسلامة العاقبة ممتنع لاحصول ابتداء
 وما هو كذلك فهو محال بالعادة وشرط المحال مادة تكليف بالمحال العا
 دى

[illegible]

وانه عيب وانعيب على الحكيم ثمة شانه غير جائز فيكون تكليفا محالاً فيؤدي
هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل بشرط نفس سلامة العاقبة في الواقع فلم
يؤد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختيارياً للمكلف لكنها
غير مستتعة الوقوع فليس التكليف شرطه تكليفاً بالمحال حتى يؤدي الى تكليف
المحال يقتضي هذا القول التخييل بين ممكن اي جائز وهو التأخير
حال السلامة وممتنع اي محال وهو التأخير عند عدم السلامة لاستحالة
المشروط عند عدم الشرط وهو اي التخييل بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
فهو يرفع حقيقة التخييل فيكون واجبا علينا لا مخيراً او عدم التخييل يرفع حقيقة
التوسع لان الموسع مندرج تحت التخيير وان الكلام في الواجب الموسع
فتدبر لعله اشارة الى انه منقوض بالواجب العمري ومنقوض بالتخييل بين الصوم
والاطعام فان يغني ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وقراب ابن الحجاب
بين ما وقت العصى اي الواجب الذي وقته تمام لعمركا ليجز
فيعصى بالتأخير وان كان مع ظن السلامة والموت فمخاطرة وبين غيره
اے غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى المكلف ان اخذ عن
الوقت مع ظن السلامة ومات فمخاطرة حيث قال في المختصر وهذا بخلاف ما وقته العمر
فانه لو اخذ وات عصى والا لم يتحقق الوجوب انتهى ليس بسديد لان
الوجوب مشروط بين الواجب العمري والواجب الموسع فان كان
سبب العصيان في الاول الوجوب فيغني ان يعصى بالثاني ايضا وعذر الفقهاء
في الواجب الموسع بان الموت فمخاطرة ليس لصنع من بل هو مفوت للواجب ولم يدرك

مع الموت فمخارة اولائهم بالجهانزوا بالشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف
 بالمال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يعصى للدليل الدال على جواز
 التأخير فيما وقته ليس تمام عمره ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما توجب
 عليه انقض بالموسح الذي وقته تمام العمر فصدى لدفعه بان في الموسح الذي
 وقته العمر لو جازله التأخير ابدأوا ذامات لم يمض لم يتحقق الوجوب اصلا بخلاف
 النظر مثلا فان جواز تأخير اللى ان تمضيوق وقته فلا يرفع الوجوب كذا ذكر
 السيد قدس سره قال القرا باعني اقول اذا فرض وقوع المخارة قبل قبوت
 التضيوق فلو جازله التأخير واذامات لم يمض لم يتحقق الوجوب اصلا فلا صوب ان
 يقال ترك النظر في الصورة المفروقة ليس تركها في جميع الوقت المقدرة له
 شرعا فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وبهذا بخلاف ما وقته
 العمر اذ اترك بالفجأة لانه ترك في جميع الوقت المقدرة له شرعا لانه تمام عمره و
 اعترض عليه السيد رحمه الله موافقا لما ذكر في بعض شروح المنهاج من
 ان الفرق المذكور لا يتقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين غاية
 انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدها لمقاومة كل منهما الآخر
 ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع الوجوب
 دليل قطعي وما ذكرتموه طئي فعل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارضة
 القطعية وونه اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقتدات على ما يقتضي واما المعارض
 فليس بتمام سيما ان يكون قطعيا مضيا للعلم وذلك لانه لا يلزم رفع وجوبه
 لانه ما تركه في جميع الوقت المقدرة له شرعا بحسب ظنه اذا الوقت بحسب ظنه

ازید من ہذا مسئلہ اختلاف فی وجوب القضاء هل هو باسناد یسئل غیر
 امر وجوب الاداء بہ وعلیہ اے علی وجوب القضاء بامریہ بالاکثر
 اے اکثر الاصولیین کما نص علیہ ابن الہمام فی التحریر ومنہم اصحابنا
 العراقیون وصاحب المیزان وعامة الشافعية والمعتزلة کما نص علیہ ابن
 امیر الحاج فی التقریر وهو مذہب الامام فی المحصول والاربعون فی المحاصل
 وصاحب التخصیل کما نص علیہ الاسنوی ومختار ابن حاجب فی المختصر
 او بما اسی بامر یوجب الاداء وهو ای وجوب القضاء بامر یوجب الاداء
 المختار لعامة الحنفية کما نقضتہ ابی زید فخر الاسلام شمس الائمة السرخسی
 ومتابعیہم وہ قال بعض الشافعية والمنا بلة وعامة اہل احديث کما نص علیہ
 ابن امیر الحاج فی التقریر ثم هذا الاختلاف الواقع فی ان وجوب القضاء
 بامر جدید او بامر سابق فی القضاء بمثل معقول ای مثل یدرک بعقل مماثلتہ
 للقاتل کالصلوة للصلوة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل غیر
 معقول فانه لا یجب الا بذیل آخر بالاتفاق کما صرح بہ البعض کشارح
 البدیع وصاحب الکشف وصاحب التلویح وصاحب التحریر آقا فی القضاء
 مطلقا سواء کان بمثل معقول او بمثل غیر معقول کالفدية للصوم کما هو
 الظاهر من اطلاق ائمة الاصول کفخر الاسلام شمس الائمة السرخسی و
 الدلیل للاکثر ان وجوب القضاء لو کان بامر یوجب الاداء فاقضه
 ہذا الامر للقضاء کما یقتضی للاداء فیکون صم یوم الخمیس الذی ہو امر باداء الصوم یوم
 الخمیس متقنیا لصوم یوم الجمعة الذی ہو قضاء عن صوم یوم الخمیس وعدم اقتضاء

۴۴ یوم الخمیس صوم یوم الجمعة بلدی والی اسے وان لم یکن
 عدم الاقتضار المذكور بدیهیاً کان الصوم فی یوم الجمعة اداء براسه
 لاقتضائے الاول فان الاداء فی الیوم الواجب فی وقتہ المقدّر له شرعاً و اذا کان کلام
 الشرع صم یوم خمیس مثلاً مقتضیاً الصوم یوم الجمعة فکان هذا الکلام فی قوة
 قولنا صم اما یوم خمیس او یوم الجمعة و هو تخیر بینہما فیدل علی کون یوم
 الجمعة ایضاً وقتاً للصوم و سواء للصوم فی یوم خمیس لان النص کما یدل
 علی یوم خمیس یدل علی صوم یوم الجمعة فلا یحییء المکلف ترک الصوم یوم
 الخمیس کما لا یحییء ترک الصوم یوم الجمعة و هذا باطل فوجب القضا بامر جوب
 الاداء ایضاً باطل و هذا الدلیل للاکثر انما یستدل به ان عامۃ الحنفیۃ
 ادعوا الانتظام لفظاً ای انتظام وجوب القضا لفظ یوجب الاداء
 بان اللفظ الذی یدل علی القضا بالمطابقة او تضمن و هو ای ادعاء الانتظام
 لفظاً بعیداً من عامۃ الحنفیۃ کیف ولا یلیق بحال احاد من الناس فما ظنک
 بحباب الایدی الطویلة فی العلوم ولو کان الدعویٰ هذا ما احتاجوا فی إيجاب
 القضا الی دلیل زائد و حکموا بوجوب قضا کل واجب کالجمعة و العید و تکبیرات
 و التشریق و لعل مقصودهم اے مقصود عامۃ الحنفیۃ من القول بوجوب
 القضا بما لوجوب الاداء مطابقة شیء تتضمن مطالبة مثله ای مثل
 ذلک اشیء عند فوت ای فوت ذلک اشیء فایجاب الاول ای الاول
 بنص موجب إيجاب الثالث ای القضا بذلک النص لا بنص مبتدئ
 فان إيجاب الاول یدل علی ان ذمۃ المکلف مشغولة بما اوجب علیہ فلا بد من

و ان کان ادعاء انتظام
 بنص قولہ صم یوم
 ادعاء انتظام
 ای یوم صم یوم
 فلیکن و الدلیل علی
 ان ذمۃ العبدان
 علی قولہ صم
 جم ان ذمۃ العبدان
 الوقت طرف او وقت
 هذا من قولہ و انما
 لیس بکمال
 علی ان ذمۃ العبدان
 کما تقدم و قد مر
 بان الوقت لفظی
 جمود و انما لفظی
 علی کل من انما لفظی
 لانه لیس بوجوب
 شرعاً و لا انتظام
 یوجب علی العبد
 انما لفظی
 انما لفظی

تفريغ الذمة والتفريغ اما بايتان ما اوجب او بايتان مثل ما اوجب عند فوت ما
اوجب نعم مصفات القضاء اے الاشياء التي يعرف بها القضاء بمثل
معقول او فليس اى غير محمول يجوز ان تكون تلك المعرفات غيره
اى غير ما يوجب الاداء نصا كانت ذلك الغير او قياسا غير النص فلا
يرد انه اذا اوجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة في
القضاء لان النصوص الواردة في القضاء معرفات للقضاء يحتاج اليها لمعرفة
المثل لا موجبات له لكن الكلام في هذا المقام في اصل سبب الوجوب
اى في نفس سبب وجوب القضاء وموجبه بل هو امر الاداء الموجب له او امر آخر
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجاب به عن دليل الاكثر في المشهور
على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاها اى مقتضى صوم يوم الخميس اميران
الاول الصوم فان المقيدين المطلق والثاني كونه اى كون الصوم في يوم الخميس
فاذا عجز المكلف عن الثاني اى كون الصوم في يوم الخميس لفواته اى لفوات
الصوم يوم الخميس بقى اقتضاها اى مقتضى صوم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان في الجمعة
او غيره فلا نسلم بدهية عدم اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين
ولا يلزم كون صوم يوم الجمعة اداء لان وقته ما هو استفاد من القيد وهو قد فات ففعله
في غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذا الاقتضاء لصوم يوم الخميس اولاد بالذات
والصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوات الصوم يوم الخميس فلا يكون الصومان
مساويين ففي غاية السقوط لاننا لا نسلم ان مقتضى صوم يوم الخميس امران
بل مقتضاه الصوم في يوم الخميس فقط اذ لا وجوب للصوم في صوم يوم

انجس الا بالقيسداى يكونه في يوم انجس لا مطلقا وهذا اسلكون
 الوجوب بالتقييد لا يجب الصوم قبله اى قبل التقييد وهو يوم الاربعاء مثلاً
 ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان في ضمن
 هذا المقيد او لا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اى في ضمن هذا المقيد
 في شرح المختص لان احاجب هذه المسئلة اى مسئلة ان وجوب
 القضاء بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاوامر مبنية على ان المقيد هو المطلق
 والقيد وهما يتعدان وجوفا في الخارج بان وجود المطلق في
 الخارج غير وجود القيد فيه او يتعدان اى المطلق والتقييد وجودا فيه اى
 في الخارج وعبارة شرح المخترع هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد
 هو المطلق والتقييد وهما شيان كسائر المتعلقات والتلفظ واصله قاعليه وهو
 شئ واحد يعبّر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى ان التركيب من اجنس
 وافصل وتمايزهما في العقل وفي الخارج انتهى اى لاخفاء في انا اذا تعلقتا
 صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم انجس فقد تعلقتا امرين يعنى الصوم وخصوص يوم
 انجس وتلفظنا بلعطين فاما ان المامورية هو هذا الامر ان او شئ واحد ليصدق
 عليه ويمبر عنه باللفظ المرتب عنهما مثل صوم يوم انجس مثلا فمختلف فيه
 فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لان المامورية بشيان فنادا
 انتفى احد هاتين الخاص بقية الآخر يعنى المطلق فنثبت بالامر الاول ومن
 ذهب الى الثاني جعل القضاء بامر جديد لا يمس في الوجود الا شئ واحد
 فاذا انتفى سقط المامورية ثم اخذنا فم في هذا الاصل وهو ان المطلق والتقييد

[illegible][illegible]

بحسب الوجود شيان أو شئ واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى الاختلاف في
 أصل آخر وهو أن تركيب الماهية من اجنس والفصل وتمايزها بل هو بحسب
 الخارج أو بحسب العقل فإن قلنا بالاول كان المطلق والقيدي شيئين لأنهما
 بمنزلة اجنس والفصل وإن قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا
 كذا في شرح الشرح في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزا
 في حاشية شرح المختصر قول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبدئية على ان
 المطلق ليس الا المقيد لان المطلق في الامر ليس الا الوجود في الخارج
 وهو المقيد سواء قلنا بوجود الطبيعة للبشرط شي وهو المطلق ام لا لكن النزاع
 في ان ذلك المقيد هل هو في الخارج شيان كما في اللفظ والعقل ام
 شئ واحد يعبر عنه بالمركب اى باللفظ المركب وبالمفهوم المركب الذي كان
 مدلولاً عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والقيدي وبنه بالتعبير
 عن القيد بلفظ ماصداً عليه ثانياً على ان في هذا الشق وهو ان لا يكون
 المطلق والمقيد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والقيدي على هذا
 الشئ الواحد لعدم التمايز بين الكل والجزء وكذا بين اجزاء والجزء الآخر
 انما التمايز بينهما في العقل فيصح حمل نظر اللفظ والاتحاد الخارجى ولما لم يكن
 المطلق والقيدي عينين لاجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييد
 بالوقت المعين نوع حقيقى له وحدة حقيقية بل ليس هذا التركيب اعتبارياً
 نه على ذلك بقوله ويظهر ذلك اشارة الى انه نظره فان قلت ماصداً
 عليه الذى يوجب في الخارج ليس مركباً في العقل من هذين المضمومين كيف

ولو كان كذلك كان تركيباً حقيقياً لا انطباقاً على موجود خارجي قلت كما ان الجسم
 موجود في الخارج كذلك الجسم الابيض في ذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي
 كون التركيب منهما حقيقياً كما في هذا المثال اقول الاظهر في توجيه الاختلاف ان
 المطلق في العبادة الموقته هي تلك العبادة والوقت قيد له خارج عنه لكنه
 يحتمل ان يكون شرطاً به حتى لا يصح شرعاً بدونه اذ لا يجعله الشارع شرطاً في
 صحته نفساً بل في كمالها فاذا فاقات قيد بقية اصل وجوبها منقصة فيه وحينئذ لا
 تكون المسئلة مبنية على اختلاف الذي ذكره اذ منيه بعد اما اولاً فلان بناء
 الحرف واللغة على تدقيقات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانياً فلانه على
 ما ذكره كان الحق هو ان القضاء كان واجباً بامر جديد اذ قد تقررت في الحكمة
 ان لا تمايز بين الخمس والفصل في الخارج والالتم يصح احصل على ما قرره
 في المواقف وحينئذ للقاتل بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول
 ليس كلامي مبنياً على هذا حتى يندفع بما تقررت في الحكمة بل بما قررنا ولا ينبغي
 ان ذلك الاحتمال محتمل صحيح اظهر مما ذكره ويحتمل ان يكون مبنياً على ما قررنا
 فلا خمس بخمسة بالاول انتهى اقول برهنا على من ذهب الى وجوب
 القضاء بامر جديد بناء على اتحاد المطلق والقييد القيد ههنا اے
 في صوم يوم الخميس ظرف زمان وهو يوم الخميس واتحاد مقولة مئة
 اے الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا وان صم كما ذهب اليه
 الفلاسفة فلا يلزم من انتفاء قد منها اے من مقوله متى انتفاء
 اے انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة اتفاقاً ليس زيد

الموجود فی اس ہو الموجود فی الآن وفسر متی قد تبدل وامتبدل زید
فاتحاد الطرف مع المنظوف لا يدل علی ان الطرف لو اتفے اتفے المنظوف
یلزم بطلان ایجاب المطلق من بطلان ایجاب القید فیمتاج الی امر جدید فلیس
ابتداء المسئلة علی الاتحاد والتحدو فتأمل حمله اشارة الی اما سلمنا انه لا یم
استقرار المنظوف عند انتفاء الطرف لکن لا نسلم انه لا یلزم بطلان ایجاب المنظوف
عند بطلان ایجاب الطرف فان الایجاب عند اتحاد الطرف والمنظوف واحد
لا تعدو فیہ فبطلان ایجاب الطرف بعینه هو بطلان ایجاب المنظوف فیمتاج فی
القضاء الی ایجاب جدید علی مذہب من قال بالاتحاد البتہ ونوقض فختار الخفیة
وهو ان وجوب القضاء بامر یوجب الاداء بنذر اعتکاف رمضان یعنی
من نذر ان یمتکف فی شهر رمضان هذا اذا لم یعتکف اى لم یتفق له
ان یمتکف فی رمضان حیث یجب فی ظاہر الروایة قضاء اى
قضاء هذا الاعتکاف المنذور بصوم جدید سوے رمضان آخر حیث لا یصح
قضاء هذا الاعتکاف فی رمضان آخر ولہذا یوجبہ النذر اى لم یوجب
نذر الاعتکاف الذی سبب لاداء الاعتکاف الصوم الجدید اذ لو کان موجباً
للصوم الجدید لکان موجباً للاداء ایضاً بالصوم الجدید واذا کان موجباً للاداء بالصوم
الجدید لما صح اداء هذا الاعتکاف مع صوم رمضان والتالی باطل فالمتقدم مثله
فعلم ان موجب القضاء امر اخر عنہ یوجب الاداء والجواب عن هذا النقص
ان نذر الاعتکاف کان موجباً لـ اے للصوم الجدید ولا نسلم
ان النذر لم یوجب الصوم الجدید لانه اى الصوم الجدید شش طہ اے

شرط الاعتکاف لقوله عليه اسلام للاعتکاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي
 والتذکر موجب للاعتکاف ولایجاب المشروط موجب لایجاب الشرط فایجاب
 الاعتکاف یکون موجبا لایجاب الصوم بجدید لکن فاطمین اشتره ای
 اثر نذر الاعتکاف فی ایجاب الصوم بجدید مانع عن الظهور وهو ای
 المانع وجوب ای وجوب صوم رمضان قبله ای قبل النذر الاول
 اشرف من القضاء واداء هذا الاعتکاف المنذور لا یکن الا فی رمضان و
 فیہ الصوم الخیر المقصود للاعتکاف فیمتد ان ادے الاعتکاف فاما ان یرک
 صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان یرد الصوم المقصود الذی هو الشرط
 الی غیر المقصود وهو لاحق فلذا جاز الیفاء هذا التذکر من الصوم لمتبغی فلما
 زال المانع بالقضاء رمضان ظہر اشتره ای اثر نذر الاعتکاف فی
 ایجاب الصوم بجدید وھذا ای ولایل انه ظہر اثره لزوال المانع لا یقضى
 النذر المذكور فی رمضان اخر ولا فی واجب اخر لان الصوم غیر
 مقصود للاعتکاف فیہما سوى قضاء رمضان الاول اذا لم یصم فی
 رمضان الاول فیجوز قضاء الاعتکاف فی قضاء صوم رمضان الاول اذا
 الخلف الذی هو قضاء رمضان فی حکم الاصل الذی ہو رمضان الاول
 فلما کان الاعتکاف صحیحاً فی رمضان الاول صح فی قضاءه بصومه ھذا
 ای خذوا مسئلة مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة ہہنا
 ما یتوقف علیہ الشئ ینقسم الواجب بالنسبة الیہما الی قسمین لان ایجابہ والامر
 بہ اذا کان مقیداً بما یتوقف علیہ فهو الواجب المقید کما فی قوله تعالیٰ واذا نودی

لعلوا وجوب
 مطلقاً آخر
 عن واجب
 اذا كان مقیداً
 بقصد بركة
 كذا في
 وجوبه بالمشقة
 ولو لم يكن
 يمكن فصلين
 الامت فالواجب
 بينهما

للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله قيدا يوجب اسمى الى ذكر الله تعالى
 اى صلوة الجمعة وخطبتها بالنداء اذا لم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق اى
 بالنسبة الى المالم يقيد به وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كما فى قوله
 تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان اقامته الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة
 الى الوضوء لعدم تقيد به فى الامر بها فالواجب المطلق بالم لم يقيد ايجابه بما يتوقف عليه
 الذى قيدت به فى الامر بها فالواجب المطلق بالم لم يقيد ايجابه بما يتوقف عليه
 لا الم لم يقيد ايجابه بشئ اصلا فان ايجاب كل فعل مقيد تقديرا بوجود محله والقدرة
 الممكنة فيه الى غير ذلك كذا قال الما برك فى حاشية شرح المحقر و ذكر
 التقنازاني فى شرح الشرح قد نسر الواجب المطلق بما يجب فى كل وقت
 وعلى كل حال فنوقض بالصلوة فزيد فى كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلوة
 الحائض فزيد الامناع وهذا الاشمل غير الموقفات كالندور الموقفة والايام المطلقة
 ولا مثل الحج والزكاة من الموقفات فى ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط
 والمقدمات واشار المحقق الى ان المراد الاطلاق والتقيد بالنسبة الى تلك
 المقدمة حتى ان الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب والى تعينه
 واخراجه مطلق فنجيب انتهى قال الامام فى المحصول الواجب المطلق هو ما
 يجب على كل مكلف فى كل حال ويلزم منه ان لا يوجد واجب مطلق اصلا
 اذا من واجب يجب فى كل حال حتى فى حال الحيض وتيسل ما يجب على
 كل مكلف فى كل وقت وعليه ما عليه كذا ذكر العلوى فى حاشية شرح الشرح
 وذكر السيد الشريع فى حاشية شرح المحقر الواجب المطلق ما لا يتوقف

وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذا لك وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون
 واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقتضاها بالنسبة الى اخرى فان الصلوة
 بل التكليف باسرها موقوف على البلوغ وتحتل في القياس اليها مقتضى
 وانما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقة وباجملة الاطلاق والمقتضى ان
 اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الداخلة تحت
 المضاف وقد صرح به صاحب الشفاعة في مباحث الجنس انتهى والتفق
 العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد تلك المقدمة ليست لوجبة فلا
 يلزم من ايجاب صلوة كعبته وخطبتها في الآية المذكورة ايجاب النذر لها
 وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق بل هي واجبة ام لا فالتحتم ان
 واجبة مطلقا اى سوا كان سببا مقتضيا لوجود السبب
 او شرطاً اى لا يتأتى الفعل الواجب بدون ولا يلزم تاتى الفعل الواجب
 بتاتيه سوا كان اشترطه عا اى يجعل الشارع اياه شرطاً للفعل
 الواجب كالتوضوء فان الشارع جعله شرطاً للصلوة او عقلاً اى
 يجعل العقل اياه شرطاً للفعل الواجب كترك الغسل للفعل الواجب فان العقل
 يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطاً لاقامة الصلوة او عادة
 اى يجعل عادة اياه شرطاً للفعل الواجب كغسل جن من اللباس بغسل الوجه
 فان العادة تجعل غسل حيز من الرأس شرطاً لغسل الوجه في الوضوء
 او غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل حيز من الرأس وان
 امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل حيز من الرأس وهذا بدو

نص السبب قول اکثرین علی ما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر و تقاضی
عضد فی شرحہ و ابن الحمام فی التخریر و التاج السبکی فی جمع الجوامع و ہو
الاصح عند الامام و اتباعہ و الادمی نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہلج
و قال السید فی حاشیۃ شرح المختصر یکین ادراج الاسباب فی عبارة
المتن فی صدر المسئلة فان قوله و غیر شرطیتنا و لما باطلا لہ انتہ و قیل
مقدمة الواجب المطلق واجبة فی السبب فقط دون الشرط ای انکانت
المقدمة سببا لا شرطا و هذا المذهب لم يذكرہ ابن الحاجب قال العلامة قطب الدین
الشیرازی فی شرح المختصر هذا مذهب الواقفة و قیل مقدمة الواجب المطلق
واجبة فی الشرط الشرعی فقط دون الشرط العقلي و العادی و السبب ہو
مختار صاحب البدیع من الحجہ نفیة و مختار امام احرین من الشافعیة و مختار ابن
الحاجب من المالکیة فیما عدا السبب و قیل لا وجوب مطلقا سواء
كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوی فی شرح المنہلج لا ذکر لهذا فی
کلام الادمی و لا کلام الامام و اتباعہ غنم حکاہ ابن الحاجب فی المختصر الكبير
انکان کلامہ فی الصغیر فی اثنا الاستدلال یقتضی ان ایجاب السبب مجمع
علیہ و اقروہ القاضی عضد فی شرح المختصر و السید فی حاشیۃ و ذکر افتتازانی
فی شرح الشرح ثم لا خلاف فی ایجاب الاسباب کالامر بالقتل امر بضرب ہیف
مثلا و الامر بالاشباع امر بالطعام انما لا خلاف فی غیرہ انتہ و ذکر الابرہی
فی حاشیۃ شرح المختصر و قال بعضهم انکان سببا للواجب فالامر بالواجب
یتضمن ایجابہ و انکان شرطا فلا و هذا المذهب لم يذكرہ المصنف یعنی ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضار ما يتوقف عليه سوار كان سببا
او شرطاً شرعياً او عقلياً او عادياً ومثيل مقدمة الواجب ان كان سبباً لاختلاف
في وجوبها يردده ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج وجوب الشئ مطلقاً
يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدوراً وقيل موجب السبب دون
الشرط وقيل لا فيهما انتے وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
المختصر في بعض شروح المنهاج اختلاف قد وقع في السبب اليه
وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشئ مطلقاً يوجب وجوب
ما لا يتم الا به وكان مقدوراً وقيل يوجب السبب ون الشرط وقيل لا فيهما
والقول الثاني مما اختاره المرتضى اشرف رحمه الله ولم يذكره المصنف ووجه
ان حصول السبب واجب عند حصول سببه بخلاف الشرط بالقياس
الى شرطه فالسبب اذا تعلقا كانا اريد بالسبب العلة التامة لا المقتضى في
الجملة والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما وهو مناط
الوجوب في السبب ولا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب القول
الثالث لاتا بي عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على لغة الوجوب
في الشرط الشرعي وغيره مطلقاً سوار كان سبباً ام لا كما هو الظاهر حتى
لا يكون مذمياً احسن لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فنواي التفتازاني
رحمه الله مع غفلة عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب ايضا انتهى والليل
لنا اے للفتاكين بوجوب المقدمة مطلقاً ان التكليف به اى بالوجوب
بدون تكليف المقدمة يؤدى الى التكليف بالحال لان المقدمة

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك لواجب وهو استفاد من كلام المصنف اى ابن ابي حبيب في الدلائل التى ذكرها فى ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت به انه مأمور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فابن وليله انتته فالحق ان مقدمته الواجب فى غير الشرط الشرع لا يجب كما اختاره المصنف واما الشرط الشرع فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه وان كان النزاع فى الاعم من ذلك فالحق مع الجمهور ان مقدمته الواجب فى الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان النزاع فى ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهدين انما يتعلق بكون مقدمته الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به خطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا انتته والتأكلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة لم تعقل الشخص الامر الموجب له اى لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم تعقل لادى الى الامر بشئى وايجابا به مع عدم شعور الامر به الموجب له وهو بدى الاستحالة واللازم اعنى لزوم تعقل الشخص الامر الموجب له باطل لاننا نقطع بجوازيه واجب الفعل مع الذهول والغفلة عن مقتداته قلنا فى رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب للشئى لوجوبه ممنوع وانما يلزم من تعقل الموجب للشئى لو كان وجوبه اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا من غير الامر صريحا

الحق ان الواجب
في الشرع لا يشترط
ابن ابي حبيب في
تعقل الشرع عند الله
بالرهبان لا بالانبياء
بين ثنائى
فالمعنى ان
ذلك من الامور
الاشياء
بما لا يشترط
بما لا يشترط
بما لا يشترط
بما لا يشترط

وہذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة اشیرازی فی شرح المختصر علی الاستدلال
 بہذا الدلیل وفتلہ التقارانی فی شرح الشرح بقولہ یرد علی الاول منع
 الملازمة وانما ذلک فی الواجب اصالة انتہی وادفعہ العلوی فی حاشیة
 شرح الشرح بقولہ لانہم لزوم تعقل الموجب لہ وانما یلزم فیما یجب بالاصالة
 لا بالواسطة انتہی و تعقبہ لا بہرکے فی حاشیة شرح المختصر بقولہ قد مر ان الواجب
 مطلقاً یحصل غیر کف تعلق بہ خطاب الطلب خطاب الطلب بشئ من غیر
 شعور الخاطب بہ بین البطلان فلا یرد علی ہذا ما اورده الشارح العلامة من
 ان ذلک فی الواجب اصالة انتہی والفاصل سید زاجان فی حاشیة
 شرح المختصر بقولہ وبہذا تقریر یندفع ما اورده العلامة ان الملازمة
 ممنوعة وانما ذلک فی الواجب اصالة لان الامر بشئ غیر شعور بہ محال بالذات
 انتہی وفيما تعقبہ یہ کلام ظاہر و من ہنہنا اسی من عدم لزوم تعقل الموجب
 لہ وانتقار وجوبہ صریحاً بل استنباطاً لم یلزم تعلق الخطاب بنفسہ اسی بنفس
 ایجاب تکلم المتقدم لان ہذا متعلق فسرع للتعقل و لا تعقل غیر لازم ہنہنا
 و لا وجوب النیة لان النیة انما تجب فیما یکون مقصوداً بالذات و
 ہو ما یقع بہ الامر صریحاً و یکون وجوبہ اصالة فذہر علی مسئلة القائلة مقدمة
 الواجب المطلق واجبة مطلقاً والمراد من الفرع ما یکون مندرجاً تحت اصل
 کلی و فی جعل ہذا فرعاً اتباعاً للامام والا صاحب المنہاج جعلہ تنبیہاً
 وصاحب الحاصل جعلہ تقیماً والمراد من التنبیہ مانہ علی المذکور قبلہ بطریق
 الاجمال و من تقیم انہما ر الشئ الواحد علی وجہ مختلفۃ الفرع الاول

لیق تدرہ
 ان النیة یجب علی
 الخاطب بالذات
 فیما یراد
 منہ بالذات

اذا اشتبهت المنكحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة رآها وكيله ولم يرها
 قد دخلت في بية للبيتوتة ودخلت معها اجنبية ايضا والوكيل قد مات ولم يعلم
 الزوج له تراز وجهه فحينئذ حُرِّمَتَا اى حرمت المنكحة والاجنبية معا ولا يحل
 له وطى واحدة منهما لان الوطى باحدهما يوجب احتمال الارتكاب باحرام وهو وطى
 الاجنبية والكف للنفس عن المحرم واجب وصى اى الكف عن احرام في هذه الصورة
 لا يكون الا بالكف للنفس عنها اى عن المنكحة والاجنبية جميعا للاشتباه
 ومن ههنا اشتهر ان الحلال واحرام للجمعتان الا وقد غلب احرام فالكف عنهما مقدّم
 للواجب وهو الكف عن المحرم ومقدمة الواجب واجبة فخرمتاى الفرع الثاني
 لقول احد مخاطب الزوج جميعا احدا كلما من غير تعيين طالق حُرِّمَتَا اى
 حرمت الزوجتان ولا يجوز الوطى بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم
 وطيبا يقيناً من غير شبهة فنية اى في تحرمة ما اذا الوطى بواحدة منهما يمتثل
 ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيبا ففني ترك وطيبا اجتناب عن المحرم بلا
 شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن احرام والاجتناب عن المحرام واجب
 فالكف عنهما واجب فخرمتاى قال الامام في المحصول فيمتثل ان يقال ببقاى وطيبا
 لان الطلاق شتى معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون لطلاق
 واقبال الواقع امر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال
 حرمتا جميعا الى وقت البيان فلهذا الجانب احرمت هذا كلامه وذكر مثلي في المنتخب
 ايضا وقد حزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني مع ان صاحب المحاصل لم
 يذكر ترجيحاً ولا نقلاً بل حكى احتمالين على السواء اقول في فسر آخر

ان قوله احدا كلما
 في قوله طالق حُرِّمَتَا
 على كل من طلق
 من غير تعيين
 فخرمتاى
 بقول البسم فخرمتاى
 من غير تعيين
 وسبب الاجتناب
 لا يقتضي اجتناب
 عن كل من طلق
 من غير تعيين
 على الجانبين
 كما لا يشك فيه

ابن امیر الحاج فی التقرير حیث قال وهو معزو الی ابی الحسن الاشعری و
متابعیه انتہی فہم اسی من القائلین بان الامر بالشیء نفس النہی عن ضده
علی الوجہین منہم من عمر ہذا القول فی امر الی وجوب و امر الذنب
فجعلہما اسی امر الی وجوب و امر الذنب نہیاً عن الضد تحریباً فی امر الی وجوب
و تنزیہاً فی امر الذنب و منہم من خصص ہذا القول بامر الی وجوب
فجعلہ نہیاً عن الضد تحریماً دون امر الذنب و قیل لیس الامر بالشیء غیباً
عن ضده ولا متضمناً للنہی عن ضده عقلاً و علیہ اسی علی ہذا القول
المعتزلة ثقلہ صاحب المنہاج والارموی فی الحاصل عن اکثر المعتزلة والامام
فی الحصول والمنتخب عن جمہور المعتزلة و عامة الشافعیة منہم امام الحرمین
و ابو حامد الغزالی شتم الاقوال فی النہی کذا کلا اقوال فی الامر قلیل حرمة
الشیء بالنہی متضمن وجوب ضده قیل یقتضی کون الضد ستمہ متوکدة و قیل
النہی عن الشیء ہو نفس الامر بالضد و قیل لیس النہی امر بالضد ولا متضمناً لعقلاً
الا ان الامر غی عن جمیع الاضداد اذ امکان له اضداد وان کان لہ
ضد واحد فالامر نہی عنہ فالامر بالقیام نہی عن التقویر والاضطجاع والسجود
و غیر ہذا الامر بالایمان نہی عن الکفر و ہذا ہو المنسوب الی العامة من الشافعیة
و الحنفیة والمحدثین و قیل نہی عن واحد غیر معین و ہو بعید کذا فی التحذیر بخلاف
النہی فانه امر باحد اضداد الخیر المعین و علیہ العامة من الحنفیة و
الشافعیة والمحدثین و قیل امر بجمیع اضدادہ و علیہ بعض الحنفیة والمحدثین نفس
علی ذلک کلمہ ابن امیر الحاج فی التقرير و قیل فی النہی لا کذا

لہ قریب
الامام قالیان
الامر بالشیء
و امر الذنب
کونہما امر
بالشیء
و امر الذنب
کونہما امر
بالشیء

ایسے لیس الاقوال فی الشئ کا لا قوال فی الامر بل ہو امر بالضد کما اشار
 الیه ابکی فی جمع الجوامع او تضمن الامر بالضد قال ابن الحاجب فی المختصر
 اققر قوم وقال القاضی والشیء کذلک فیما انتہی و ذکر القاضی عند فی
 شرح المختصر ثم اققر قوم علی ہذا ای علی الامر و زوال القاضی و متابوہ علیہ
 فقالوا و انتہی کذلک فی الوجہین فقالوا اولاً انتہی عن الشئ نفس الامر بضدہ
 و آخر انہ یتضمنہ انتہی لکن علی مذہب المختار من ان وجوب الشئ یتضمن حرمتہ
 ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم
 مجعولة بجعل الملزوم لا يجعل جدید والا اے وان لم تکن
 مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جدید لزم امکان الانفکاک
 ای انفکاک اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان یکون الملزوم مجعولاً ولا یکون
 بجعل فی اللوازم فتتقے اللوازم حینئذ مع وجود الملزوم و هو انفکاک اللوازم
 عن الملزوم فایجاب الفعل الذی ہو جعل لوجوب الفعل الذی ہو الملزوم
 ہننا تضمن لا یجاب الامتناع عن الضد الذی ہو جعل للامتناع عن الضد
 الذی ہو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل یتضمن امتناع ضده
 باعتبار تضمن جعلہ وجعلہ و هو المدعی وبمثلة ای بمثل الدلیل الذی استدل
 بہ علی ان وجوب الشئ یتضمن حرمتہ ضده یقال فی الفی بان الاشتغال
 بضدہ من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم و ضیہ ای
 فیما یقال فی لیس شئ و ہونا لا نسلم ان الاشتغال بضدہ من لوازم
 حرمة الفعل اذ قد یوجد کف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال فضلاً عن

لما ذکرہ فی کتاب
 تہذیب الشیخ
 من الوجہین
 الی آخر القاضی
 علی قولہ
 انہ فی ان الشئ ہو
 کف عن فعل لا یجوز
 علی الاشتغال
 عن وجوب فعل
 وجوب الملزوم
 یکون علی وجہ
 بان کف عن فعل
 فیکون الملزوم
 من لوازم حرمة
 نہ دیکھا کہ

سبیل التعمین لاسیما سبیل التحذیر والفحی عن الضد کالتقو و یستلزم الامر
بالضد الاخر کالاضطجاع تحذیرا فهذا الضد کالاضطجاع منعی عنه
عمینا و ما مود به تحذیرا فاجتمع الوجوب والحرمۃ فی شیء واحد
فکان جائزا و مستغنا هذا خلف اسی باطل قلت لاسلم بطلان کون
اشیء الواحد جائزا و مستغنا مطلقا اذا الامکان بالنظر الی شیء
لاینا فی الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الی شیء اخر
و ہنا امکان الاضطجاع بالنظر الی النہی عن القعود و امتناع الاضطجاع اما
بالذات لکونه منہیا عنه لذاته او بالنظر الی الامر بالقیام لا یقال یلزم علی
الاول اسی علی ان وجوب اشیء یتضمن حرمة ضده حرمة الواجبات
فان من الواجبات ما ہو ضد لواجب آخر کحرمة الصلوة من حیث
انھا اے الصلوة ضد الحج وبالعکس اے حرمة الحج من حیث
ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج یتضمن حرمة ضد الحج و هو الصلوة
و وجوب الصلوة یتضمن حرمة ضد الصلوة و هو الحج و یلزم علی الثاني
اے علی ان حرمة اشیء یتضمن وجوب ضده وجوب المحرمات
فان من المحرمات ما ہو ضد لمحرم آخر ولو تحذیرا کوجوب الزنا فانه
ضد للواطۃ لانه اے الزنا ترک اللواطۃ وترك اشیء ضده
وبالعکس اے وجوب اللواطۃ فانها ضد الزنا لان اللواطۃ ترک
الزنا اذ حرمة اللواطۃ یتضمن وجوب الزنا و حرمة الزنا یتضمن وجوب
اللواطۃ لانا نقول فی جواب ما یلزم علی الاول من حرمة الواجبات

الامر بالشئ لا يقتضی الاستیعاب ای استیباب المأمور به للاوقات
 کما بل ایتان المأمور به فی بعض الاوقات فلا یکون الامر بالشئ نهیاً
 عن الصناداد اشتمال بل یکون نهیاً عن صندہ فی وقت کونہ مأموراً به فیکون
 فعل صندہ الواجب فی وقت آخر غیر وقت حرمة فاللزام علی ہذا
 ہو حرمة الصلوٰۃ فی وقت الحج وحرمة الحج فی وقت الصلوٰۃ ذلک
 واقع للاستحالة فیہ لا یتقال بشکل ہذا بالواجبات الدائمة الوجوب کالایمان
 لا تانقول ہو من قبیل الادراک دون الافعال وعلی تقدیر تسلیمہ فلیس من
 قبیل ما یضادہ فعل من الواجبات بل ہو شرط لصحتها کذا ذکر الفاضل میرزا جان
 فی حاشیہ شرح المحقر و تعقبہ المصنف فی الحاشیہ بان الدلیل لا یتحقق بالافعال
 بل یجری فی الادراکات ایضاً ومن ہہنا اسے من اجل عدم اقتضاء
 الامر الاستیعاب واما کان فعل صندہ الواجب فی وقت آخر غیر وقت حرمة
 فتیل فی اصول البرزوی ان الشرط فی ان وجوب الشئ یتضمن حرمة
 صندہ ان یکون الواجب مصنیفاً لا موسعاً فان الموسع لا یوجب حرمة
 الصندہ بخو ترکہ وقال اوستاؤ الاوستاؤ مولانا بحر العلوم والاوضح انہ لا حاجۃ
 الی ہذا التقدید اذ کما انہ یجب الموسع فی جنس اجزاء الوقت کذلک یجزم الاشتغال
 بصدہ او اضدادہ فیہ فان الحرمة علی حسب الوجوب انتہی لکن یلزم
 علی ہذا الجواب ان لا یکون الحج وقته العمر فانه لو کان وقته العمر
 لکان الصلوٰۃ حراماً فی العمر لانه سلم فی الجواب حرمة ضد الواجب فی وقت
 الواجب الا ان یقال فی جواب ہذا اللزوم ذلک ای العمر وقته

علی قدر من قبیل
 یتقال فی ہذا بالواجبات
 الدائمة کالایمان لا یتقال
 ہو من قبیل الادراک دون
 الافعال وعلی تقدیر تسلیمہ
 فلیس من قبیل ما یضادہ فعل
 من الواجبات بل ہو شرط
 لصحتها کذا ذکر الفاضل
 میرزا جان فی حاشیہ شرح
 المحقر و تعقبہ المصنف فی
 الحاشیہ بان الدلیل لا
 یتحقق بالافعال بل یجری
 فی الادراکات ایضاً ومن
 ہہنا اسے من اجل عدم
 اقتضاء الامر الاستیعاب
 واما کان فعل صندہ الواجب
 فی وقت آخر غیر وقت
 حرمة فتیل فی اصول
 البرزوی ان الشرط فی ان
 وجوب الشئ یتضمن حرمة
 صندہ ان یکون الواجب
 مصنیفاً لا موسعاً فان
 الموسع لا یوجب حرمة
 الصندہ بخو ترکہ وقال
 اوستاؤ الاوستاؤ مولانا
 بحر العلوم والاوضح انہ
 لا حاجۃ الی ہذا التقدید
 اذ کما انہ یجب الموسع
 فی جنس اجزاء الوقت
 کذلک یجزم الاشتغال
 بصدہ او اضدادہ فیہ
 فان الحرمة علی حسب
 الوجوب انتہی لکن یلزم
 علی ہذا الجواب ان لا
 یکون الحج وقته العمر
 فانه لو کان وقته العمر
 لکان الصلوٰۃ حراماً فی
 العمر لانه سلم فی
 الجواب حرمة ضد
 الواجب فی وقت
 الواجب الا ان یقال
 فی جواب ہذا اللزوم
 ذلک ای العمر وقته

ای وقت الحج نظراً الیه ای اسے الحج من حیث ہو ہوا ای من حیث
نفس الحج مع قطع النظر عن کونه ضد الصلوة وان لم یکن العمر وقتاً للحج نظراً
الی الحج من حیث ان الحج ضد الصلوة فالوقت الذی تؤدي فیہ الصلوة وقت
للحج بالنظر الی نفس الحج وان لم یکن وقتاً له بالنظر الی صفة وہی کونه
ضد الصلوة والانا نقول فی اجواب عما یلزم علی الثانی من وجوب
المحرّمات التعیین ای تعیین ضد اشئی المحرّم الذی ہو اللواطہ مثلاً
کالزنا المحرمۃ مع ان حقہ کان وجوبہ تخمیراً الدلیل ای لاجل دلیل
اصلی لا یتبی آخریہ الحل کالزنا من قبیل التخییر فی الوجوب تبعاً فلا یلزم
وجوب الزنا تخمیر المحرمۃ اللواطہ وآل اجواب تخصیص المسئلۃ بما لم یدل
الدلیل الاصلی علی حریمۃ ضده او اضدادہ فانہ اذا دل فلا تستلزم المحرمۃ وجوب
الضد ولا صحاب سائر المذاهب الاخراتی مرفوضاً من اقتصار الوجوب
کراہۃ الضد وغیرہ وجوبہ ضعیفۃ فی الاستدلال مذکورۃ فی المبسوط
من الکتب مع ما علیہا اسے علی الوجوبہ المذكورۃ من الایرادات فما
الیہا اسے الی المبسوطات مسئلۃ اذا نسخ الوجوب بقی الجواز
وهو قول الامام واتباعہ وجمهور رض علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج و
هو الاصح قالہ السبکی فی جمع الجوامع خلافاً للغزالی من الشافعیۃ حیث
جزم بعدم بقاء الجواز فی المستصفی وعلیہ الخفیۃ حیث قالوا ان ذاک المشرع
قد نسخ واجبوا ان ثبت فیدل آخرفان لم یوجد دلیل آخر منو علی المحرمۃ و
انما قال الجمهور بقاء الجواز لان الوجوب یتضمن الجواز اذا جاز خبر من

کتاب المنہاج
در بیان وجوب
وعدم وجوب
الضد و
الایرادات
فما

ما هيية الوجوب لان الوجوب عبارة عن جواز لفعل مع حرمة الترك فعلى لوجوب امران جواز لفعل مع
 حرمة الترك يعني علم جواز الترك والتاسخ للوجوب لا ينافيه اے لا ينافي
 الجواز اذا الوجوب يرتفع بارتفاع حرمة الترك ولا شك في ارتفاع المركب
 بارتفاع احد جزئيه فيبقى الجواز على ما كان قيل في رد استدلال
 الجمهور باننا سلمنا ان الوجوب يتضمن الجواز للاعم لكن لا نسلم ان التاسخ لا ينافي
 الجواز لان تضمن الوجوب للجواز يتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
 وحرمة الترك فصل له ولا شك في ان التاسخ ينافي الفصل الذي هو حرمة
 الترك اذ هذا الفصل يرتفع بسبب التاسخ فينافي الجنس الذي هو الجواز ايضا
 اذ الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع الجنس بارتفاع اي بارتفاع
 الفصل الذي ارتفع بسبب التاسخ حاصله اثبات المناقاة بين الجواز وتاسخ
 الوجوب بان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له وكل فصل فهو علة لوجود
 المحصلة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن
 الفصول كالحيوانية مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح و
 العلة في وجوده في الواجب هو الفصل الواجب وهو حرمة الترك فاذا زال الفصل
 زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته قلنا في جواب ما قيل في رد استدلال
 الجمهور باننا لا نسلم ان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم يتقوم ذلك
 الجنس بفصل آخر سوى هذا الفصل وههنا يتفق م الجنس الذي هو جواز
 الفعل بفصل آخر سوى حرمة الترك وهو اے الفصل الآخر علم
 الحكم بوجوب الترك كالحكمة بالانسان فيرتفع ذلك الحكم بوجوب الترك

لا ينافي لوجوب
 وهو علم الجواز
 التاسخ للوجوب
 والدين بما في
 والصورة واما
 يسألونكم الا
 تبطل الاثني
 فلا ينافي
 قال في رد
 الجواز
 ذلك لانه
 يكون والفساد
 قالوا ان المادة
 من صورة وتكون
 اخرى مع قائل
 جازا وقائلوا ان
 لا ينافي
 من الصورة
 العلم بالحكمة

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادمى الى عدم القضاء
اجتماع الوجوب والحكمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع و
حراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى وللشمس فالسجود واحد بالجنس
تحت النوع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم اجتماع
فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس والقمر والصنم ومنه
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب و
الحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة احسن منافية لحقيقة اقبح فلو اجتماع في
فعل واحد لزم ان يكون شي واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتناهين مكابرة
بحوزان يكون اشي الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار نوع آخر
مقتضيا للقبح وفي الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتماع فيه الوجوب والحرمة صرحتم
ان صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم لا الى
نفس السجود بقوله اسم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم لا
بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدي نفعا
لان الجنس وهو قصد تعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتماع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال
الجوارح فهو مخالف للاجماع المستند قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس
عاص بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقله الاميري في حاشية شرح المنهاج

الحمد لله
الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لہ
میں سے کئی
نقصہ ہوا
نیچے
تفصیل کے ساتھ
واریت لکھنا
بفضل
میرزا

وعند احمد بن حنبل ومالك في احدي الروايتين كما في التلويح واكثر
المتكلمين وهم ابو ثاثير واتباعه على ما صرح به امام الحرمين في البرهان والنجاشي
والروافض كما في شرح بحر العلوم لا تصح تلك الصلوة ولا يسقط الطلب
والدليل لنا على نفي الجور ان الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها لان
متعلق الوجوب والحرمته واحد اذ لا مانع للصحة سواء اتفاقا واللازم باطل لان
هنا عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الامر المفيد للوجوب لصلوة
ومتعلق النفي الغصب وكل منهما يتصل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي
حتى لا يتبقيا حقيقتين مختلفتين فيجب المتعلق ولا يقال ان الكون في المحيز واحد
في الصلوة والغصب وهو مأمور به كونه حيزا للصلوة المأمور بها ونهي عنه
لكونه نفس الغصب فهو ذاتي للصلوة بمعنى حيز الماهية وللغصب بمعنى نفس الماهية
فيتحد متعلق الامر والنهي فان الكون اى كون المصل في المحيز اى في الدار
المغصوبة وان كان ذلك الكون واحدا بالشخص لكنه اى الكون في المحيز
متعدد باعتبار انه اى ذلك الكون كون من حيث انه اى ذلك الكون
صلوة وعبادة ليتدعاه وكون من حيث انه اى ذلك الكون
غصب اى شغل في ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على مال الغير ظاهرا قبيلا
في حاشية شرح المختصر لسيد زاجان انه يريد على هذا الدليل ان يقال عدم صحة الصلوة
لان ما فعله ليس مأمورا به لان المأمور به هو الصلوة في غير المكان المغصوب اذ
النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب

كالحیوان والناتق للانسان واما اذا كانتا غیبتین له کالماشى والضا حک للانسان
فلا یستم ولنا ایضا دلیل آخر علی مذہب الجمهور لوقلم یصح اجتماع الوجوب
والحرمة فی الواحد بالنوع لما ثبتت صلوة مکروهة کالصلوة التی ترک
بعض اسنن فیہا لان الوجوب والکراهة من الاحکام والاحکام کلها متضادة
فالواجب کما یضاد الحرمة یضاد الکراهة فلو لم یثبت مع الحرمة لم یثبت مع الکراهة
اولا مانع من ثبوت مع الحرمة الا تضاد وهو فی ثبوت مع الکراهة ایضا موجود واللازم
باطل للاجماع علی ثبوت صلوة مکروهة والکون فی المحیة الذی هو مجاز
عن افضل الملزوم للکون المتعارف بین التکلیفین وهو حصول الجوهري فی المحیة
واحد وهو واجب وایضا مکروه فان المکروه انما هو الفعل کالصلوة
وانکانت الکراهة فیہ لاجل الوصف کترک اسنن فی الصلوة
مثلا فلزم اجتماع الوجوب والکراهة فی الواحد بالنوع فلا فرق بین
نهی التحذیر ونهی التنزیہ فی کونهما مضادا للامر فان جواز اجتماع
نهی التنزیہ المفید لکراهة مع الامر المفید للوجوب فی الواحد بالنوع نظرا الی
اختلاف المتعلق بجواز اجتماع نہی التحريم المفید للتحريم مع الامر المفید للوجوب
فی الواحد بالنوع نظرا الی هذا الاختلاف فان لم یجوز اجتماع الوجوب مع
الحرمة لم یجوز اجتماع الوجوب مع الکراهة لان الحرمة والکراهة سوار فی التضاد
بالوجوب فتدبر لعلہ اشارة الی دفع ما قبل ان نہی التحريم ظاهر فی البطلان
فانه ینصرف غالباً الی الذات بخلاف نہی التنزیہ فانه یرجع غالباً الی الوصف
بان الکلام فی الجواز عقلی فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الکراهة تنهد واجبة فلیجوز

[illegible]

اجتماعہ مع الحرمة لانتہا سوار فی التقنا واثکان احدهما غالباً علی الآخر فی رجوعہ
 الی الذات وینس لکلام فی الغالبیة والتعلوبیة بل وضع المسئلة فی انه اذا
 تعدت اجهة فتل بحوز الاجتماع ام لا واستدل علی مذہب الجمهور بدلیل ضعیف
 لو لم یصح ای اجتماع الوجوب وحرمة فی الواحد بالنوع انکان قوله لم یصح
 بالیار التحتانیة واثکان بالتار الفوقانیة فمرجه الصلوة فی الدار المغصوبة کما یشعر
 کلام القاضی عنہ فی شرح المختصر لما سقط التكلیف والطلب مع الصلوة
 فی الدار المغصوبة فان غیر الواجب او غیر الصحیح لا یكون سقطاً اذا صحته عبارة عن
 موافقة الامر او سقوط القضاء واللزام اے عدم سقوط التكلیف والطلب معها
 باطل فانه قال القاضی ابو بکر الباقلائی وقد سقط التكلیف والطلب
 معها اجماعاً لانهم لا یامروا بالمیلین فی الدار المغصوبة بقضاء صلواتهم
 کما نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر واثره القاضی عنہ فی شرحه وقد
 اور العلامة الفتازانی فی شرح الشرح علی هذا الدلیل منع الملازمة بحواز
 ان یوجد امر غیر صحیح یسقط التكلیف عنده وفعه الفاضل سیرزاجان بقوله ولو حل
 الصلوة علی معنی کون لفعل سقط للقضاء علی ما هو عند الفقهاء لا بمعنی موافقة
 الشرع یندفع منع الملازمة انتہ و رد هذا الاستدلال بمنع تحقق
 الاجماع واثکار صحتہ ما نقله القاضی علی ما ذکره ابن الحاجب فی المختصر
 وقره القاضی عنہ فی شرحه مطابقاً لما قال امام الحرمین فی البرهان
 ان الاجماع الذی ادعاه غیر مسلم وقد کان من السلف متعمقون فی التقوی
 یأمرون بالقضاء وتقدير الاجتماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو کان

الاجماع متحققا لعرفه احمد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه اقرب
 زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع ونظر خلافتهم في
 القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد انه لا
 اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفة لا تمنع
 انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
 معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله حينئذ كان احمد عروفا
 وعرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
 على احمد اذ لم يثبت الاجماع كما نص عليه القرايبي والابهرى في حواشي شرح
 المختصر وفي اسناد ما قيل في ابطال التالى الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن
 السلف يبطل مذمبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب
 نقل عنهم ايضا انها صلوة مأمور بها فلئن كان يعصم بالاجماع فلا ينبغي ان يحرمه
 في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف السقوط
 معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني لم يوافق القاضي وكيف
 يظن يا مثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مذمهم
 يتكلم بهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي واحمد كما ان
 نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد كذا ذكره الناقل
 ميرزا حبان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين المقتول في
 التفتيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد واذ ائتمروا لا يتأتى
 تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات

مية جاهلية أنك وتبدل بنا على محبة ووههم ثم ان احدا انكرا جده فضله في الامور
 النقلية فكيف توأترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى
 متوسط في النقليات اضعيف ولم نقل على قرب المائتين الى اشد الناس
 بحثا في النقليات المخالطة بكلمة الاخبار في موطنهم ثم لا يكمل من يدعي اجماعا يقبل
 دعواه فيحد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما احيى استتبعه يعني اذا منع الخصوم المجيبون
 عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاعلى حيلة في جوابهم كذا في
 حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
 بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحد ما غير جائز كما ان الغاصب المتوسط ارضا مخصوبة
 اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالتوابع
 واجب لا منتهى عنه فهو متعين للامر دون المنع وتعلق الامر والمنع معا بمتن
 شتم القول بتعلق الامر والمنع بالخروج عن الارض المخصوبة اذا توسطها
 وقاب وندم وادعاء جهة التفريغ والغصب في الخروج عنها اى
 عن الدار المخصوبة فيتعلقان اى الوجوب والحرمة به اى بهذا
 الخروج من يتك البهتين من خطأ اى هاشم فانه قائل بهذا التعلق
 بادعاء البهتين كيف لا يكون من خطأ اى هاشم ويلزم من هذا القول تكليف
 المحال لان الاستئصال بالامر المفيد للوجوب والمنع المفيد للحرمة في
 الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المخصوب واخرج من
 غير شغل المكان محال وتفرغ ملك الغير بهنا لا يمكن الا بالشيء في ملك الغير
 وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف محال لان طلب

الخروج ليس الا بشغل حيز غير فلو كان شغل خبيث الغير الذي في الخروج مستتيا
 كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
 الخروج عن الارض المنصوبة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن
 الارض المنصوبة حتى يفسد غ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة زجرا
 اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجرا امام
 الحرامين في البرهان ليس ببعيد كما استجده ابن الحاجب صاحب
 الهدى وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منى عنه او ترك ما يوجب بههنا ليس شئ
 منها فانه قد سلم تعيين الخروج للامر وانتفاء تعلق الشئ به وقال السبكي في
 جميع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى في شرحه ويدفع استبعاد
 بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء صلوات
 زمن الجنون استصحابا بحكم معصية الردة لان استقاط الصلوة عن الجنون رخصة
 والمترد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فخاص قطعا تنه والحق ان
 الخروج من الارض المنصوبة بنية التفرغ توبة و التوبة ما حية
 للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
 وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اى خذوا صبغة يجرز
 تحريم احدا شيئا من الاشياء المعينة المعلومة منها كما يجابه
 اى ايجاب احدا شيئا من الاشياء المعينة المعلومة بهما في الواجب التحريم
 فهناك اى في ايجاب احدا شيئا المقصود منع الخلق عن كل الاشياء
 فيجب على المكلف فعل شئ منها كما في خصال الكفارة و المقصود ههنا

ادفع الاستصحاب
 وجوبه ما يجب
 في جميع جوارحه
 الا بشغل خبيث
 سبب جنس
 ما يوجب
 ان لا يكون
 بما يضاف
 بعين سبب
 اختيارى
 من غير
 قوله
 ان الخروج
 في جميع
 كونه

فی تحریم احد اشیا منہ الجمع بین جمیع الاشیا فیجب علی المكلف ترک
ایہا شار جمعا بان یرک کل و بدلأ بان یرک البعض ویاتی بالبعض و لیس له
ان یجمع بینہما و فیہا اسی فی مسئلۃ تحریم احد اشیا ما تقدم فی الوجوب
المخیر دلیلا و اختلافا یعنی الدلیل الذی فی الواجب المخیر من تجوہر
الحقل و دلالة النص ہو بعینہ دلیل فی ہذہ المسئلۃ و الاختلاف الذی فی
الواجب المخیر من ان الواجب اما کل او البعض المعین او واحد لا بعینہ ہو بعینہ
اختلاف فی ہذہ المسئلۃ ثم تزد ہذہ المسئلۃ علی الواجب المخیر بان بعض المعترزۃ
زعم انہ لم یرد فی اللغۃ انتہی عن واحد مبہم من اشیا بعینہ کما ورد فیہا الامر
بواحد مبہم من اشیا بعینہ و قال اسبکی یجوز تحریم واحد لا بعینہ خلافا للمعترزۃ و
ہی کالمخیر و قیل لم ترد بہ اللغۃ انتہی و لما قیل فی حاشیۃ میرزا جان ان تعلق
الوجوب بالواحد مبہم و ہو مفہوم احدا علی ما مر معقول لان المقصود فی الوجوب
ہو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفہوم الکلی فیحصل المقصود بوجوبہ
فردکان اذ کیفی لوجود الطبیۃ وجود ضرر و امنہا اسے فردکان و المقصود فی
التحریم ہو ترک الفعل احدا فلو تعلق التحریم بالمفہوم الکلی فلا یحصل المقصود
الا بترک ہذا المفہوم و عدمہ و عدم الطبیۃ الکلیۃ انما ہو لعمدہ جمیع افرادہا فمتقنۃ
ہذا حکم انہ لا یجوز الاتیان بکلمۃ احد منہا بدلا و الغرض انہ یجوز الاتیان بکلمۃ واحد
بدلا فدفع المصنف بقولہ اعلی ان تعلق الترتیب الذی ہو مفاد التحریم
باحد اشیا علی انشاء الرتبة احدها ان یتعلق الترتیب بمفہوم
احدہا اسے احد الاشیا و لا یقصد الافراد فیقید التعمیم للترک بان یرک

لقد ورد الامر بان
تعلق الوجوب بالواحد مبہم
و لیس له ان یجمع
بینہما و فیہا اسی
فی مسئلۃ تحریم
احد اشیا ما تقدم
فی الوجوب المخیر
من تجوہر الحقل
و دلالة النص
ہو بعینہ دلیل
فی ہذہ المسئلۃ
و الاختلاف الذی
فی الواجب المخیر
من ان الواجب
اما کل او البعض
المعین او واحد
لا بعینہ ہو
بعینہ اختلاف
فی ہذہ المسئلۃ
ثم تزد ہذہ
المسئلۃ علی
الواجب المخیر
بان بعض
المعترزۃ زعم
انہ لم یرد
فی اللغۃ انتہی
عن واحد مبہم
من اشیا
بعینہ و قال
اسبکی یجوز
تحریم واحد
لا بعینہ
خلافا
للمعترزۃ
و ہی کالمخیر
و قیل لم
ترد بہ
اللغۃ انتہی
و لما قیل
فی حاشیۃ
میرزا جان
ان تعلق
الوجوب
بالواحد
مبہم و ہو
مفہوم
احدا علی
ما مر
معقول
لان
المقصود
فی
الوجوب
ہو
وجود
الفعل
الواجب
فاذا
تعلق
الوجوب
بالمفہوم
الکلی
فیحصل
المقصود
بوجوبہ
فردکان
اذ کیفی
لوجود
الطبیۃ
وجود
ضرر و
امنہا
اسے
فردکان
و المقصود
فی
التحریم
ہو
ترک
الفعل
احدا
فلو
تعلق
التحریم
بالمفہوم
الکلی
فلا
یحصل
المقصود
الا
بترک
ہذا
المفہوم
و عدمہ
و عدم
الطبیۃ
الکلیۃ
انما
ہو
لعمدہ
جمیع
افرادہا
فمتقنۃ
ہذا
حکم
انہ
لا
یجوز
الاتیان
بکلمۃ
احد
منہا
بدلا
و الغرض
انہ
یجوز
الاتیان
بکلمۃ
واحد
بدلا
فدفع
المصنف
بقولہ
اعلی
ان
تعلق
الترتیب
الذی
ہو
مفاد
التحریم
باحد
اشیا
علی
انشاء
الرتبة
احدها
ان
یتعلق
الترتیب
بمفہوم
احدہا
اسے
احد
الاشیا
و لا
یقصد
الافراد
فیقید
التعمیم
لترک
بان
یرک

كل احد منها سوار كان منفردا او مجتمعاً فلا يجوز ان يتان واحد منها لان عدم
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تقطع اشياء وكفوا
فانه امر بترك اطاعة كل احد من الآثم والكافر منفردا او مجتمعاً والثاني ان
يتعلق الترك بهما اى بشئ صدق عليه مفهوم احد ها اى احد الاشياء
فيفيد هذا الفخا اما عدم هذا المعنى او عدم ذلك الفرد ويتعلق
الترك بمفهوم احد ها اى احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء
على ان كلما انصف به الفرد انصف به الطبيعة فى الجملة اى
بوجهه مالا بالكلية فلا يفيد هذا النحوى من الترك عموم السلب اى كون
السلب عاماً مثلاً لا لجميع الافراد فهذا النحوى من الترك هو المراد بهنث والثالث
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع
وذلك فيما اى فى موضع كان العطف فيبين الاشياء بالواو نحو
لا تاكل السمك واللبن اى لا تجمعهما فى الاكل وعدم هذا النحوى من انهما يتعلق
الترك باحد الاشياء لتدح لان يتعلق الترك فيه بالذات بالمجموع وبالعرض
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتشوك اى لا يكون
المتروك مبهما بالذات كما كان فى الانحاء الثلاثة المذكورة سابقاً وذلك
النحوى من الترك يوجب اذا كان العطف بين الاشياء باو والمقصود
حينئذ عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والظاهر انه
حينئذ اى حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

لحق قوله
بالمفهوم
مثلاً قال
ان يقال
لزم من
لأنه
وكان
كان
وكذا
صدق
مبدأ
مع
التي
تدبر
من
على
المراد

علی الجملة بان یقدر فعل فی المعطوف بعدا ویقال فی تفسیرہ القول
 لا تأکل السمک اولاً تأکل اللبن و تأل الاسخار الثلثة الاخيرة منع الجمع بین اکل
 والافتراق یمینا فی الطریق هكذا ینبغی ان یحقق المقام و دفعہ
 الفاضل سیرزا جان بقوله فالحق ان یقال التحريم یخلق بالمجموع من
 حیث هو مجموع اذ هو الذی لا یجوز الا یتان یہ اصلاً و لیس متعلقاً بذلک المفہوم
 اذ یجوز الا یتان بہ فی ضمن و بدلاً انتہ مسئلة المندوب اسی
 ما یرتب الثواب علی فعله ولا یاس بترکہ هل هو اے المندوب
 ما موربہ ام لا یعنی ان اطلاق لفظ المامور بہ علیہ بل علی سبیل الحقیقۃ
 ام لا یعنی ان ثبوت المندوب بصیغۃ الامر بل علی سبیل الحقیقۃ ام لا فعند
 الحنفیۃ کما فی التحریر و جمع من الشافعیۃ کما فی التقرير لا یکون ماموراً بہ
 الا مجازاً و ہونذہب الکرخنی و ابی بکر الرازی و ہو بخصاص کما فی التلویح
 و البدیع و اصول ابن الحاجب و حجة الامام الرازی کما فی شرح جمع الجوامع
 للعلی و فیل نقلاً عن المحققین من الاصولیین نعم ان المندوب مامور
 حقیقۃ کما فی التحریر و ہونذہب القاضی ابی بکر الباقلا فی کما فی احکام
 الامدی و ہونذہب لجمهور کما فی التلویح و ہو مختار فخر الاسلام فی اصولہ علی
 احد التاویلین لکلامہ قال التفتازانی فی شرح الشرح ولاختار فی انہ مبني
 علی ان الامر حقیقۃ الایجاب او القدر المشترك بینہ و بین النذوب فلا ینبغی ان
 یجعل نہا مسئلۃ براسہا انتہ و قال الفاضل سیرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر
 اقول بل نہا عین نہا مسئلۃ لان من قال بانہ حقیقۃ للنذوب قال بانہ حقیقۃ فی القدر

المشرك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة في
 بحث الامر ذكره ههنا وجعلها مسئلة انتهت وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان
 الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الآن في لفظ الامر
 فاما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن احاجب واما ابن احاجب
 فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يحكم بخلاف الاعيان كرخي
 والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة افعل حقيقة في
 الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج ولا يمكن
 ان يكون مراد ابن احاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا خلاف
 فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
 مأمور به واقضى كلامه ترجيح ونقل ههنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه فدل على
 المغيرة قطعا انتهى و الدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر حقيقة
 في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
 ايضا كما صححه الامام في الحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
 في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن
 احاجب في المختصر ونقله الامام في الحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو
 الحق وفي الاحكام للامدى والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع
 للشيخ ابى اسحق الشيرازي انه الذي اعلاه الاشعري صاحب الشيخ ابى اسحق الاسفرايني
 ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مأمورا به حقيقة والدليل لنا على مذهب
 الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مأمورا به حقيقة لكان تركه

الحق في ذلك
 القول المخصوص
 في المنهاج
 والمنتخب
 والمختصر
 في الحصول
 في الايجاب
 في الندب
 في الطلب
 في الفعل

ای ترک المندوب معصیۃ لانہا ای المعصیۃ لاسنی لہا الا مخالفة الامر
او فعل المنی عنہ وترک المامور بہ یحقق مخالفة الامر والتالی اعنی کون ترک المندوب
معصیۃ باطل لان ترک المندوب لیس بمعصیۃ اتفاقاً فالمقدم اعنی کون المندوب
مامور بہ مثله والدلیل لنا علی مذہب احنفیۃ ایضاً انہ لو کان المندوب مامور بہ
حقیقۃ لہا صحیح قوله علیہ السلام لولا ان اثنی علی امتی لامتہم
بالسواک عند کل و صنوع کما فی صحیح ابن خنزیۃ وغیرہ لانتہ
علیہ السلام ندبہم الیہ اسے ندب الامة الی السواک ونفی کونہ مامور بہ
لوجود المشتقۃ علی تقدیر الامر واجاب ابن احباب وغیرہ عن الدلیل الثانی
باننا لانسلم ان مخالفة الامر مطلقاً معصیۃ بل المعصیۃ مخالفة امر الايجاب و عن
الدلیل الثالث بان محسنی قوله علیہ السلام لامر تسم لامر تسم امر ايجاب
ورودہ المصنف فی الحاشیۃ بان یحمل علی امر الايجاب بعید و القائلون بکون
المندوب مامور بہ حقیقۃ قالوا اولاً انہ ای المندوب وفعلہ طاعة
اجماعات کما فی علیہ الامدی فی الاحکام والقاضی عضد فی شرح المختصر
والطاعة فعل المامور بہ ای فعل یطلق علیہ لفظ المامور بہ فی
الاصطلاح قال الفاضل سید زاجان فی حاشیۃ شرح المختصر یجب تخصیصہ
بالطاعة التي ہی فعل ولا فقد یحصل الطاعة بترک المنی عنہ انتہی وقال الامدی
فصل المندوب طاعة بالاتفاق لیس کونہ طاعة لذاتہ والا لکان طاعة دائماً
فیكون عند النسخ كذلك ولا لکونہ مراد اللہ تعالیٰ ولا لکونہ مثالیاً لان الثواب
غیر لازم او لکونہ موعوداً بالثواب وهو ایضاً باطل والا لزم الثواب لان یخلف

للايجاب والندب ليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امرا عند الحاجة
 في اى سنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع
 في انه ليس بما موربه حقيقة انتهى وارتضاه الفاضل سبب زاجان في حاشية شرح
 المختصر حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عند
 الحاجة امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيم
 الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع في انه ليس بما موربه حقيقة انتهى
 واقفاه المصنف فقال قلنا في اجواب عن هذا الدليل هم اى ارباب اللغة
 قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر باحة الى غير ذلك من
 المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيم الامر الى امر ندب والا على كون
 المندوب بما موربه حقيقة لكان تقسيم امر تهديد وامر باحة والا على كون
 المهدود والمباح ايضا ما موربا وما لم يقتل به انقسم قسم اى ارباب اللغة
 تناسعوا عن حقيقة الامر وقسموه بالمعنى المجازي الشامل للحقيقي والمجازي
 بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسيم اهل
 اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصيغة مسئلة المندوب
 ليس بتكليف وهو الاصح قاله اسبكي في جمع الجوامع وهو اصح الذي عليه الجمهور
 كما في التحرير والتفسير لانه اى المندوب في سعة من ترك اى ترك
 المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة
 وشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلافا للاستناد الى
 الحق الاسفرايني كما نص عليه ابن احياء وغيره والقاضي ابى بكر الباقلاني

کما فی التقریر قال الاستاذ ۛہو تکلیف فان فعلہ لتحصیل الثواب شاق وروۃ بانہ
 فی سعة من ترکہ لعدم الالتزام والسعة تنافی المشتقة وقد یقال فی تاویل کلام
 الاستاذ لعلہ ای لعل الاستاذ اراد بکون المندوب تکلیفا وجوب
 اعتقاد الذنبیۃ یعنی اعتقاد مندوبیۃ المندوب واجب لاشک انہ تکلیف
 و لهذا ای لاجل انہ اراد ذلک جعل الاستاذ المباح تکلیفا بمعنی
 ان اعتقاد اباحۃ المباح واجب ولا شک ان الواجب تکلیف لکن یرد
 علی ہذا التاویل ان الذنب حکم وذلک ای وجوب اعتقاد الذنبیۃ حکم
 آخر ولا یلزم منه کون نفس المندوبیۃ والا باحۃ تکلیفا فالنزاع لفظی قال
 ابن الحاجب فی المنحقر وقرہ القاضی عصفہ فی شرحہ ان المسئلۃ لفظیۃ یعنی
 ان النزاع فیہا مبني علی تفسیر لفظ التکلیف فان فسرہ بالزام مافیہ کلفۃ فلیس
 بتکلیف وان فسرہ بطلب مافیہ کلفۃ فتکلیف کما فی شرح الشرح ولو جعل
 نفس خطاب الشرع ای خطاب اللہ تعالی المتعلق بانفعال
 العباد اقنعنا وبتجئیر الامطلق الخطاب الذی یمم القصص تکلیفا فی حق
 العباد لم یبعد اذ خطاب الشرع مانع ان یتجاوزہ العقول وفيہ کلفۃ ومشتقة
 علی اصحاب الراۃ وعلی ہذا یصح ان یکون المندوب بل الا باحۃ تکلیفا فافہم
 فانه یؤمل ایضا الی النزاع اللفظی موجبا للثواب ولا یکون الا یتان بہ موجب العقاب
 مسئلۃ المکس وہ ۛہو ما یکون ترکہ اولی بدون المنع عن الفعل فان
 کان الی اصل قرب بمعنی انہ لا یما قرب فاعلہ لکن یشاب تارکہ اذ فی ثواب
 فهو مکروہ کراہۃ التزیہ وان کان الی احرام التدرج بمعنی ان فاعلہ

لعلہ تدرج بمعنی ان
 اول الذنب من ان
 یقتاد العقل فی وجوب
 اعتقاد اولی وخطا
 لا یخفى ان کلفۃ
 علی اصحاب الجلبۃ
 علی الذنب فی حق
 بانی الذنبین
 قبل یقول ان
 الذنب یؤثر فی
 لا یقبل

على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله وما في سعة
من الفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على كونه المكروه تكليفا ان تركه تحصل
الثواب شاق والاختلاف في كونه المكروه ليس بمنهي عنه عند الحنفية وكونه
منهي عنه عند جماعة من المالكية الشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا
عند الأستاذ الاختلاف في كونه المندوب ليس بامور به عند الحنفية
وكونه بامور به عند الجمهور وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الأستاذ

مسئلة الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي

ثابت بالشرع لانه اى الاباحة خطاب الشرع تخييرا
والخطاب هو الحكم والاباحة الاصلية الثابتة للأفعال الاختيارية
التي لا يدرك العقل اشتغالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنها ولم يتعلق
بها الخطاب الكاشف عن حالها صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا

عليها بالاباحة لانه نوع منه اى من خطاب الشرع تخييرا لان
حكم الأفعال المباحة بالاباحة الاصلية عدم فيها المدرك الشرعي للحرج في

فعلها وتركها وكل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله
وتركه فذلك اى عدم المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي

محكم المشارع بالتخييل عند القائلين بالاباحة الاصلية فهم اى
الاباحة الاصلية لا تكون اباحة الا بعد الشرع لان الاباحة حكم

شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا لبعض المعتزلة القائلين بان
الأفعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتغالها على المصلحة والمفسدة وخلوها

عنا مباحۃ قبل الشروع بالاباحۃ الاصلیۃ بانہم یقولون ان الاباحۃ المستملۃ
فی لسان الشرع معنا انتفاء المحرم فی فعلہ وترکہ لاحکم شرعی بہذا الانتقاء
فمن یمکن قبل الشروع وبعده وقد تقدم ہذا فی باب احسن والفتح

مسئلۃ المباح لیس بجنس للواجب کما فی علیہ الامدی
فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وقال اسبکی فی جمع الجوامع ہوا الاصح

وحکم القاضی عصفی فی شرح المختصر بطلان خلافہ لانہما النوعان للحکم
اذا المباح ما حکم الشارع فیہ بالتغیز بین الفعل والترک والواجب ما حکم الشارع
فیہ بالتزام الفعل ولا شک انہما نوعان متباینان واخلاق تحت جنس احکم

فلا یكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه ای المباح جنس له

ای للواجب لان المباح ہو الماذون فی الفعل و ہوا ای الماذون

فی الفعل جزء حقیقۃ الواجب لاختصاصہ بقید زائد و ہوانہ غیر ماذون

فی ترکہ ولا معنی للجنس الا ذلک قلنا فی جواب ہذا الدلیل انما لا نسلم ان

ذلک ای الماذون فی الفعل متتام حقیقۃ المباح بس الماذون

فی الفعل جنس للمباح وفصلہ انہ ماذون فی ترکہ و یہ یمتاز عن الواجب

فلا یمصدق علیہ اذ ہوا ای المباح المتساوی فعلا وترکا فیکون متام

حقیقۃ الماذون فی الفعل والترک بالتساوی لا الماذون فی الفعل فقط ومن

زیادۃ قید التساوی لا یروما قال الفاضل سیرنا جان ہذا الکلام شریبان تمام حقیقۃ

المباح ہوا ماذون فی فعلہ وترکہ وینتہی عن المندوب والمکروہ فیہ فلا بد من قید

آخر یمتاز بہ فیہ انتہی ولعل النزاع بین کون المباح جنسا للواجب بین کونہ لیس

بجس نہ لفظی اذالمثبت جعل المباح بمنعہ اجائز باحد معانیہ وهو الماذون
 فی الفعل والثانی اراد بالمباح الماذون فی الفعل والترك بالتساوی
 ہذا ما افادہ القرباعنی والابہری فی حواشی شرح المختصر مسئلۃ المباح
 لیس بواجب عند الجمهور لان المباح یکون جائز الترك والوجوب ہو
 اقتضای فعل مع المنع من الترك فستحیل کون الشئی واجبا مع کونہ جائز الترك
 لاستحالة بقاء المركب بدون جزئہ وهو المنع من الترك خلا فاللکعب
 من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع کون المباح جائز الترك واجتہ
 الکعبی علی کون المباح واجبا بان کل مباح ترک حرام فان
 السکوت ترک للقذف والسکون ترک للقتل وکل ترک حرام واجب
 ولو مخیرا لامکان ترک احرام بغیر الواجب کالمندوب والمکروه تنزیہا فیکون
 الواجب احدا فاذا اختار المكلف فعل المباح کان واجبا کذا فی التقرير شرح
 التحریر قلنا فی جواب ہذا الاحتجاج الصغیر یعنی قوله کل مباح ترک حرام
 ممنوعة اما اولاً فلیجوز انعدام الحرام کالزنا بانعدام ما لمقتضی
 وهو الارادة مثلاً بناء علی ان علة العدم اے عدم المعلول
 کالزنا مثلاً عدم علة الوجود اے وجود المعلول فعلة وجود الزنا ارادة
 مثلاً عدم ارادة الزنا مثلاً علة لعدم الزنا وحينئذ لا یکون عدمه
 ای عدم الاحرام مستنداً الی فعل المباح الذی هو المانع عن وجود
 الاحرام بان احرام لا یجتمع معه واما ان الصغری ممنوعة ثانیاً فلان
 فعل المباح انما یکون ہذا الفعل ترک کالہ اے لحرام لو قصد

انہ قولہ المباح
 انہ قولہ ترک
 انہ قولہ حرام
 انہ قولہ واجب
 انہ قولہ مستند
 انہ قولہ مانع
 انہ قولہ علة
 انہ قولہ معلول
 انہ قولہ وجود
 انہ قولہ عدم
 انہ قولہ ارادة
 انہ قولہ فعل
 انہ قولہ قصد

بفعله ای بفعل المباح ترکے ای ترک الحرام وذلک ای
 قصد ترک الحرام لایلزم من فعل المباح فانه ربما یفعل افلا لامباحة ولا یخطر
 ببالنا ترک الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد ذلک
 الفاعل بفعل المباح متراکه اسے ترک الحرام فانه ای المباح
 یکون حیثین واجباً لامباحاً ونحن نلتزم فی ای نلزم کون ذلک لمباح
 واجباً و ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر والمجہور لایکرون وجوب
 المباح مثلاً فی تلمک الصورة بل یصرحون بذلک کما یشہد بہ کتب الفروع مثلاً
 اذا کان شخص مع امرأة جمیلہ مطلوبہ فی بیت وکان یحید من نفسه انه لو لم یشتغل
 بفقد الزنا لیدر منه الزنا فلا شک ان الاشتغال بفقد الزنا واجب علیہ فی
 تلمک الصورة انتہی وقد اجیب فی المنہاج وغیرہ عن ہذا الاحتجاج باننا لانسلم
 ان فعل المباح ہو نفس ترک الحرام قال تاج الدین الارموسی فی
 الحاصل لان فعل المباح اخص من ترک الحرام وتقریرہ انه یلزم من فعل
 المباح ترک الحرام ولا یلزم من ترک الحرام فعل المباح بجاز ترکہ بالواجب
 والمنسوب ففعل المباح اخص من ترک الحرام والاخص غیر الاعم فلا یکون المباح
 ترک الحرام بل ہوشی یحصل بہ ترکہ لما بینا انه قد یحصل بہ وبغیرہ فکل واحد منها
 لا یجئہ لا واحد بخصوصہ فلا یتعین خصوص المباح للوجوب فیذیل دعوی الکبھی
 وکذا اجاب بہ الامام وهو ضعیف لانه یلزم منه ان یکون المباح واجباً علی التخییر
 والواجب علی التخییر واجب علی الجملة وکل فرد یقع منہ واجب بلا خلاف
 کما تقدم فی خصال الکفارة ولكن تخصیص الکبھی بالمباح لاسیما لہ بل یجری

آخر اعلم ان كثير من الاصوليين كمام الحرمين وابن برفان والاسدي و
ابن الهمام نفتوا عن كعبي انكار المباح رها والآخرون كالتاغي والنزالي
قالوا ان مذهبه ان المباح مأمور به دون الامر بالنهي والامر بالاجاب كذا في
التقرير شرح التحرير مسئلة المباح قد يصير واجبا بالعرض
بواسطة شئ آخر عندنا كالنفل اى كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة
بالشروع حتى اذا اشد احد يجب عليه القضاء خلافا للشافعي في
انفل بالشروع فانه يقول ان افضل بالشروع لا يصير واجبا وان قال شئ
بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدليل لنا انه جائز وواقع اما الجواز
فهو بان التخييرا بتداء اى في ابتداء الفعل لا يستلزم عتلا
ولا شرعا استمراة اى استمرار التخيير ودوامه وبقائه اما عقلا فظاهر واما
شرعا فلان الحج افضل بعد الشروع فيه لا يبقى اختيار فيه بل وجب ادائه
بالاتفاق بيننا وبين الشافعي واما الوقوع فهو بالنسبة للوارد في قوله
تعالى لا يطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضدا لابطال واجبا
فوجب الاتمام لانه ضدا لابطال فلزم القضاء في افضل بالافساد
مسئلة الحكم منه اى من الحكم رخصة وهي في
اللغة تيسير وتسهيل قال ابو هريرة الرخصة خلاف التشديد ومن ذلك رخص
السفر واتيسر وتسهل وهي بتسكين الحار وكل ايضا ضمها واما الرخصة بفتح الحاء
فهو الشخص الآخر بها كما قاله الاسدي وفي الاصطلاح على ما ذكر في الميزان
والتحقيق ما اى حكم تخيير من عسر الى يسر لعذر وموت

لا فوالله قد
يعيد واجبا بالنفل
الكتاب كقوله تعالى
لنفل الدنيا خير
على انه شئ الاضطرار
في الضام وان لم يكن
لزاما واجب لان الجواز
لا ينافي
على قوله كعبي
رخصة في رخصتنا
جعل الرخصة من
خطاب الوضع وذلك
لان ضدها يكون حراما
ومنه يدر بما و
فيه رخصة في الضم
والله اعلم

الیہ ما فی المنہاج انہ ما ثبت علی خلاف الدلیل لعذر و ہذا یشمل الترخص بجواز
 الفعل علی خلاف الدلیل المقتنی للتحريم کما کل المیتة والترخص بجواز الترك
 اما علی خلاف الدلیل المقتنی للوجوب کجواز الافطار فی السفر واما علی خلاف
 الدلیل المقتنی للندب لترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما فعلم من ہذا
 ان قول الامدی وابن الحاجب فی تجدید الرخصة هو المشروع بعذر مع قیام
 المحرم غیر جازع وذكر فخر الاسلام ان الرخصة اسم لما یبني علی اعذار العباد
 وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قیام المحرم وحرمة الفعل
 وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفسر العذر فی شرح
 المنہاج للاسنوی بالمشقة والحاجة و فی التحریر لابن الہمام بخوف فوات النفس
 اذا العضو ولا ذکر لهذا القید فی الحصول ولا فی المنتخب ولا فی التحصیل
 والحاصل ومنه غریمة وهو فی اللغة القصد المؤکد ومنه عزمیت علی فعل اشئی
 قال الجوهري عزمیت علی کذا عزماء وعزما بالضم وعزمیة وعزیماء اذا اردت فعله
 وقلعت علیہ قال اللہ تعالیٰ فتنی ولم یجد له عزما اے جزما و فی الاصطلاح
 ہے حکم لم یغیر من عسر الی سیر و مقتنی کلام البیضاوی فی المنہاج
 انہا حکم ثابت لا علی خلاف الدلیل کاباحة الاکل والشرب او علی خلاف الدلیل
 لکن لا العذر کالتکالیف و ہنا یحتمل الاول ان المصنف رحمہ اللہ یرتجح صاحب
 التحریر وصاحب التحصیل وصاحب المنہاج فی جعل الرخصة والحزیمۃ
 قیین للحکم و ذکر اعترا فی فی کتبہ مثله والاخر ولان کلامی فی الاحکام
 وابن الحاجب فی المختصر الامام فی الحصول جعلوہا من اقسام الفعل

من الرخصة و لو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حبة ومات بسببه بان لم يحج
 على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجورا لانه آت بما هو ادلى والثاني ما
 يتراخى حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة و
 اذا زال العذر يوجب حكم السبب لم يبق الرخصة كفطر المسافر والمريض
 للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب الصوم
 والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذي هو وجوب الصوم الى
 زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة والعزيمة
 فيه اى في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة عالم يستتضر كل واحد من
 المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف ان يضعفه لهم
 فليس له ان يصوم وبذل نفسه بالصوم فلو اخذ بالعزيمة بان صام ولم يفطر
 مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اى بسبب العزيمة اشم لانه اوقع
 نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه وذكر نحر الاسلام ان
 العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
 العزيمة اولى عندنا وقيد صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
 عنده قول واحد عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار سلب
 يعني انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يفطر برواية تدل على تساويهما بل لا فطر
 ان تقرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا في التلويح وذكر الاسنوي
 في شرح منهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تقرر بالصوم
 فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم حالة ليستوى فيها الفطر

وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتبه والثالث ما نسبته حكمه الاصل عننا
 اى عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من قبلنا من الاعم من اصر
 اى نقل وحكم مغلط شاق كقصر موضع النجاسة اى قطع موضع
 النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع من المال فى الزكوة الى غير
 ذلك كقتل النفس فى صحة التوبة وحبرم الحكم بالعصاص عما كان يقتل
 او خطاء وقطع الاعضاء الخاطية كما فى السلوج واحراق الغنائم ومحرّم
 الحروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يظهر من الجناية والمحدث
 غير المار وكون الواجب من الصلوة فى اليوم واليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة
 فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية فى الصوم والاكل بعد النوم فيه
 وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا كما ذكر ابن امير البحر فى
 التقرير والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعية فى الجملة
 اى فى وقت من الاوقات وهو وقت عدم ذلك لعذر ويسمى هذا القسم
 رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميعة للمضطرب اى اكل الميتة
 مخافة السلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا التسمية القسمين
 الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز لان حقيقة الرخصة ما تغير
 من عمر الى يسر وهو يقف بقرار الحكم الاصل وتغير صفة وفى النسخ ورخصة
 الاسقاط سقط الحكم الاصل والقسم الثالث اى النسخ اتم فى الجازية
 وبعد عن الحقيقة من القسم الرابع اذ الحكم سقط فيه راسا فلم يتبق فيه مشابهة
 الحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع فان فيه مشابهة للحقيقة لكونه مشروعا فى

لأن قوله
 على غير ذلك من ذلك لا
 نقل من قوله
 النجاسة
 قوله
 وقوله
 والطيبات
 من الجناية
 كون الاربعة
 اليوم
 جواز الصلوة
 الجوع
 الاكل
 ذنب المذنب
 ليلا على باب
 داره صباحا
 كما ذكر ابن
 امير البحر
 فى التقرير
 والرابع ما
 سقط مع العذر
 مع مشروعية
 فى الجملة
 اى فى وقت
 من الاوقات
 وهو وقت عدم
 ذلك لعذر
 ويسمى هذا
 القسم
 رخصة
 اسقاط
 كسقوط
 حرمة
 الميتة
 للمضطرب
 اى اكل
 الميتة
 مخافة
 السلاك
 على نفسه
 من الجوع
 والاصوليون
 قالوا
 التسمية
 القسمين
 الاخيرين
 من الاقسام
 الاربعة
 بالرخصة
 مجاز لان
 حقيقة
 الرخصة
 ما تغير
 من عمر
 الى يسر
 وهو يقف
 بقرار
 الحكم
 الاصل
 وتغير
 صفة
 وفى
 النسخ
 ورخصة
 الاسقاط
 سقط
 الحكم
 الاصل
 والقسم
 الثالث
 اى
 النسخ
 اتم
 فى
 الجازية
 وبعد
 عن
 الحقيقة
 من
 القسم
 الرابع
 اذ
 الحكم
 سقط
 فيه
 راسا
 فلم
 يتبق
 فيه
 مشابهة
 الحقيقة
 اصلا
 بخلاف
 القسم
 الرابع
 فان
 فيه
 مشابهة
 للحقيقة
 لكونه
 مشروعا
 فى

صورة عدم العذر كالاول اے كالتقسيم الاول في الحقيقة فانه اتم فيها
اذ لم يقط حكمه بخلاف القسم الثاني فانه يترأخى حكمه والتراخي لا يخلو عن الاستقاط
لاكن الموجب قائم وحكم مترأخ لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم
فيه ساقط بقطو سبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقية مشروعا في
الكلمة فلا يقال ان في القسم الثاني ايضا رخصة سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا
كذا اذا والتفتازاني في الاستلوج هذا **فروع** للمسئلة الاصوليون قالوا
سقوط غسل الرجل الذي كان عنزمية حيث لا خف مع الخف في مدة
المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان الخف اعتب شرعا
اے بحكم اشرع ما نعلم من سراية الحدث المنزل للطهارة اليها
اي الى الرجل بدليل انه لو نزع بعد المسح لزومه غسل الرجل ولو لم يمس اليها
لم يجب اذ لا يجب غسل شئ من البدن بدون احدث فظهر ان غسل الرجلين
في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتداء لا على معنى ان الواجب
من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون اول حدث
بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة في المسح على الجملة لان المسح يصلح رافعا
للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستمرة بالخف وجعل الخف مانعا
من سراية الحدث الى القدم كذا في التفسير وذكر الزيلعي شارح الكنز
فيه اے في عدم سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اي العذر
انما يتقوى لم يكن الغسل في الرجل هناك اى حالة التخف مشروعا

لان شان القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
 الرجل مشروء بعد وان لم يزرع التحف عن الرجلين خفيه وهذا
 اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحة اى مسح الخف اذا
 خاض اى دخل التحف فى المنهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
 الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذ لا يجب الغسل ثانيا
 بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير
 عن ايراد الزيلعى بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح التحف الدخلى
 فى النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
 الزرع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو كفى للتطهير
 الغسل وان كان الحصول غير مشروء فلا حاجة الى الة الاعادة بل تحصيل للحاصل
 ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتمدة
 كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن المام صاحب فتح
 القدير لا يذكر ذكر ما فى الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول من فتاوى الظهيرية
 لكن فى صحة نظر انتم وفى تمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى الشيخ
 الامام ابى بکر محمد بن الفضل لا ينتقض مسح على كل حال لان استتار القدم
 بالتحف يمنع سرية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسل مستترا فلا يوجب بطلان المسح
 وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بکر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى الركبة
 كذا فى التقرير ورد فى التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما اذا انقضت المدة
 وهو غير محدث يجب عليه لان عند الزرع او انقضاء المدة يعمل ذلك الحدث

السابق من السراية الى الرحلين وجيند يحتاج الى منزل له عنهما حينئذ يكون
 الاجتماع على ان المنزل للمحدث لا يظهر عمله اے اثر المنزل في
 محدث اى ناقض للطهارة طار بعد اى بعد ذلك المنزل فالغسل الذى
 وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة حدث طر بعد الغسل
 بالنزع او الانقضاء او انحف لما اعتبر شرعا ما لنا سرية احدث الى الرجل قبل
 النزع او الانقضاء فلا وجود للمحدث وقت انقضاء بعد وقت النزع او
 الانقضاء لان ازالة فرع الوجود ولم يوجد احدث قبل النزع والانقضاء
 بل الحق في جواب ما قال الزيلعي ان يقال المعتبر في القسم الرابع
 اے رخصة الاسقاط نفى لمشرعية اے مشروعية العزيمة في نظر
 الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلى الذی هو العزيمة
 اشتمالا لعدم ترتيب الاجزاء ان اتى به وبطلان هذا اى الاثم ممنوع
 وحكم تلك الرواية بالاجتهاد لو اتى به لايستلزم الحكم بعدم الاثم بخلاف ان
 يكون محبذا مع كونه اثما ولما كان يردان الايتان به كيف يكون اثما وقد صرح
 جماعة من المحققين كصاحب الهداية وغيره وحسم غفير من الشافعية ان الاخذ بالعزيمة
 اولى ذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان غسل الرجل افضل منه اے من
 مسح انحف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون منهم ابن الرفعة في
 الكفاية والنووي في شرح المذهب والغسل فيه خلافا انتى اجاب عنه
 بقوله وما قالوا ان العزيمة وهي غسل الرجل اولى من الاخذ بالخرصة
 فيها وهي المسح فالمراد اے مراد ما قالوا ان العزيمة اولى باسقاط

الحق قوله بان لا
 "فان كان الغسل لا يؤثر
 في ازالة الحدث طر بعد
 الغسل بالنزع او الانقضاء
 او انحف لما اعتبر شرعا
 ما لنا سرية احدث الى
 الرجل قبل النزع او
 الانقضاء فلا وجود
 للمحدث وقت انقضاء
 بعد وقت النزع او
 الانقضاء لان ازالة
 فرع الوجود ولم
 يوجد احدث قبل
 النزع والانقضاء
 بل الحق في جواب
 ما قال الزيلعي ان
 يقال المعتبر في
 القسم الرابع اے
 رخصة الاسقاط
 نفى لمشرعية اے
 مشروعية العزيمة
 في نظر الشارع
 بان يكون العمل
 به اى بالحكم
 الاصلى الذی هو
 العزيمة اشتمالا
 لعدم ترتيب
 الاجزاء ان اتى
 به وبطلان هذا
 اى الاثم ممنوع
 وحكم تلك
 الرواية بالاجتهاد
 لو اتى به لايستلزم
 الحكم بعدم
 الاثم بخلاف ان
 يكون محبذا مع
 كونه اثما ولما
 كان يردان
 الايتان به كيف
 يكون اثما وقد
 صرح جماعة من
 المحققين كصاحب
 الهداية وغيره
 وحسم غفير من
 الشافعية ان
 الاخذ بالعزيمة
 اولى ذكر الاسنوي
 في شرح المنهاج
 ان غسل الرجل
 افضل منه اے من
 مسح انحف كما
 جزم به المتقدمون
 من اصحابنا
 والمتأخرون
 منهم ابن الرفعة
 في الكفاية
 والنووي في
 شرح المذهب
 والغسل فيه
 خلافا انتى
 اجاب عنه
 بقوله وما
 قالوا ان
 العزيمة
 وهي
 غسل
 الرجل
 اولى
 من
 الاخذ
 بالخرصة
 فيها
 وهي
 المسح
 فالمراد
 اے
 مراد
 ما
 قالوا
 ان
 العزيمة
 اولى
 باسقاط

سبب الرخصة بان ينزع الحنف الذي هو سبب الرخصة لانه اولى حال
وجود سبب الرخصة اے حال كونه متحققا **مسئلة** الحكم بالصحة
في العبادات دون المعاملات **عقلى** بمعنى انه لا يتوقف على اشرع
بعد تصور الطرفين وان كان تصور الطرفين متوقفا على اشرع لانها
اے الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل
لتبعية غايته وترتب وجوده على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل وتبعته
في الوجود كان الفعل صحيحا وهي اے الغاية في المعاملات عبارة عن ترتب
آثارها عليها كذا قال الامام في الحصول وفي العبادات عند المتكلمين
موافقة الامر وهي الامتثال والالتيان بالماور كما امره الامر وان وجب
القضاء كالصلوة بظن الطهارة اے كصلوة من صلى بظن
انه مطهر فانها صحيحة لموافقة الامر اذا شخص مامورا بان يصلي بطهارة سوا كانت
معلومة او مظنونة وان وجب قضاء ما بعد ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام
في الحصول وعند الفقهاء كونه اسی کون الفعل وهو مفهوم مما قبله
وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب القضاء عن ذمة المكلف المامور
سواء كان ذلك الاسقاط بتحقيقا بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن
يؤد كالصلوات الخمسة فان ادارها مسقط لقضاء ما الواجب المامور لو لم يؤد ما
او كان تقديرا بان لم يكن له قضاء كما في صلوة العيد والجمعة فان
الادار فيها مسقط للقضاء التقديرى معني انه لو كان لها مكان ذلك لا ادار
مقطاله وبهذا التعميم يندفع ما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج لنقص

قد موافقة الامر على
ان تلك الرخصة لا تكون
ان يكون القضاء بظن الطهارة
عبارة عن ترتب آثارها
فانه لا ينافي كون
الامر بوجوب الصلاة بظن
الصحة فانه لا ينافي كون
ومن ثم وجب القضاء بظن
نحو ذلك لان الرخصة
لرخصه والمسقط للقضاء هو
بما امره على وجوب القضاء
في الامور التي لا ينافي
اي شيء من ذلك
بان وجب القضاء بظن الطهارة
ان كان بامر من غير
بالامر لان المكلف قد
بما كان وان الامر
بأن وجب القضاء بظن الطهارة
بأن وجب القضاء بظن الطهارة
الاول بانه لم يكن
فان مقتضاها ان وجب القضاء
ايضا بان لا ينافي
عبادات التي لا ينافي
كصلوة العيد والجمعة
من غير مقتضاها

تعریف الفقہاء ان الجمعة توصف بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها انتہی وتبعہ
 القاضی سیر زاجان فی حاشیہ شرح المختصر لکنہ اشیر علی جوابہ ایضاً
 حیث قال تشرح العبادات بصحیحة والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة
 العیدین مثلاً اللهم الا ان يقال الصلوة بصحیحة من العیدین كانت بحیث
 لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد فی التعریف وتس علیها الفاسدة
 قتال انتہی کما فی الاداء اے اداء العبادات فانه اسقاطاً لوجوب
 قضاءها عن ذمة المكلف وبعد ورود الامر اے امر الشرع بالفعل
 معرفة حقيقة ذلك افضل كالصلوة المأمور بها يعرف ذلك اے
 استتباع الغاية عن كون الفعل موافقاً للامر او كونه مسقطاً للقضاء بمجرد
 العقل بلا توقف علی اشرع بدون احتیاج اے توقيف من الشارع
 لكون المكلف مؤدياً للصلوة او تاركاً لها فانه يعرف بمجرد العقل یتیناً
 وقد ظن انها ای الصحة فی العبادات وحکم بہا من احکام الوضع
 لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع الابد تمامية الاركان
 والشروط ولا يوقف علیها الابد حکم اشرع ان حقيقة الصلوة مثلاً تتم
 بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع كذا فی شرح استاذ الاستاذ
 ونسب القاضی عندہ فی شرح المختصر انكار ذلك الى ابن الحاجب تعریفاً
 بان الانكار ليس بمبعضی عنده كما ذكر المتراجمين والابن سري فی حاشیہما
 علی شرح المختصر وقيل حکم بالصحة بمعنی الموافقة اے كون
 افضل موافقاً للامر اشرع كما هو قول المتكلمين عقلی وحکم بالصحة

والبطلان في معاملات لا يشك في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في
 ان كون عقود المعاملات مستتبة لثمرات المطلق منها متوقف على توقيف من
 الشارع بخلافها في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات
 ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونها من احكام الوضع
 والانكار انما يتأتى اذا كان في العبادات لا في المعاملات وعبرة حاشية
 القرا باعني بهذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك احد في كونها
 من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي المعاملات مستتبة
 لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافها في العبادات
 وذلك لان كون التلفظ بصيغة بعث ترتب عليه اباحة الالبستار
 انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك اقتصر
 المصنف على تفسيرهما في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونها من خطاب الوضع
 والانكار لا يتأتى اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الحاشيتين
 جعل للعقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا ريب ان اى هذا يجعل
 من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقود ليست جعلها اسبابا
 للثمرات بل هو اى الصحة الايتان بها اى بتلك العقود كما جعلها اى
 كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اى الايتان هو المناط اى
 الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اى
 كل واحد من الايتان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلك العقود
 اسباب لهذه الثمرات يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل

المحلى ومنع أكثر المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفرايينى والغزالي وابن دقيق العيد
 باليس اى الممتنع الذى ليس ممتنعاً لتعلق العلم بعدم وقوعه انتفى واختلفوا
 اى الاشعرية فى وقوعه اى وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بالمنع
 مطلقاً سواء كان ممتنعاً لذاته ام لا والثانى الوقوع فيها واحتماره الامام فى
 المحصول والثالث التفصيل وهو مختار البيضاوى فى المنهاج والسبكى فى جمع
 الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ ابى الحسن قال امام الحرمين فى البرهان و
 هذا سور معرفة بمذهبه فان التكليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامر من احدهما
 ان يفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره والثانى ان لا تدرة
 عنده الاحال الا امثال والتكليف سابق وهذا التخرىج لا يستلزم وقوع الممتنع
 لذاته واما الممتنع عادة الذى هو من جنس ما يتعلق به القدرة الاحادية فليكن
 من نوع او صنف ما لا يتعلق به القدرة الاحادية كحمل الجبل فيجوز التكليف
 به عندنا اى عند اهل السنة والجماعة عقلاً فان العقل لا يتقبض عن
 تجويزه خلافاً للمعتنلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلاً ولا يجوز التكليف
 به عندنا شرعاً لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها والممتنع عادة
 ليس فى وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به والاجماع منعقد على
 صحة التكليف بما علم الله انه لا يفتقر ذكره ابن ابي حبيب فى المختصر
 وامتد به القاضى عضد فى شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه لاسنوى
 فى شرح المنهاج والتفتازانى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونوا امامورين
 بذلك لما عصوا واستمروا بهم على الكفر ونقل الامدى عن بعض الثنوية انه منع

جوازہ واما التكليف بما امتنع لانتقار القدرة عليه حال التكليف فواقع ايضا
عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي هسله كذا ذكر الاسنوس في شرح
المنهاج والدليل لنا اى للماتريديه والمحققين من الاشاعرة على عدم
جواز التكليف بالامتنع لو صح التكليف بالامتنع لكان الامتنع مطلوباً من
المكلف لان التكليف بالشئ هو طلب ذلك الشئ من المكلف والطلب
اى طلب الامتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اى على ان
يتصور الطالب وقوع الامتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
اى مثل ما طلب بوصف الامتناع اذا الطلب للشئ هو استدعاء حصوله والذي
لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث والا
اى وان لم يتصور وقوع الامتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك
اى الامتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الامتنع وهذا
اى طلب شئ آخر غير الامتنع على تقدير عدم تصور وقوع الامتنع ضرورى
لبديهته كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثاً ونصباً ووقوع الحال والامتنع من
حيث هو محال وامتنع في الخارج باطل بالضرورة فنثبت ان التكليف
بالامتنع باطل وقد عتبر هذا الدليل بان الامتنع لا يتصور العقل وجوده و كل
ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الامتنع لا يطلب اما بيان الصغرة
فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقتسام العلم وكل معلوم
فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية
لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام الموجود بالعدم وهو محال فلو كان المحال

متصورا ان كان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان لا يتصور
العقل وجوده فهو مجهول وطلب اشئ مع اهل بهل به محال وهذا التقرير قد صرح به
الامام والامدي واتباعهما وهو مراد البيضاوي في السنانج نص عليه لاسنوي
في شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب اشئ موقوف على تصور
وقوع اشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال
اوات باجماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه
بقوله وهذا اى توقف التكليف بالاشئ والطلب له على تصور وقوعه

في التكليف الحقيقي للصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و

أما التكليف والطلب الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ

الأمر الطالب بصيغة الأمر ويقول الأمر الطالب أو جمل الحال أو أت

باجتماع النقيضين فمنها هو اى هذا القول الاكقولك اجتماع النقيضين

واقع فان الاخبار بحقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا اهلنا الطلب حقيقة

غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل

وجاهل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقي وهو عبارة عن قيام

معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقاً بطلوبه الذى

نصوّ الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب بهذا المعنى بلفظ الامر او بامثاله وهذا

الخلايا تصور الافي المطلوب المتصور وقوعه والثاني صورته وهو عبارة

ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلاً او جدا اجتماع القاضين

بدون الطلب حقيقة فهذا الخو يتصور في المطلوب الغير المتصور وقوعه

پانچویں درجہ

وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اى بامتناع التكليف الصوري
 بالمتنع مدرك اخذ اى الدليل آخر وهو ان التكليف الصوري بالمتنع
 محكم بالايقض الطالب والتكلم لما لا يقصد سفاوه منزل وهو استحيل على الله
 تعالى المكلف للعباد لانه نقص مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه لو
 تتم هذا المدرك لتتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله اشارة
 الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملّة والدين في الشرح
 وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر بها
 بكلمة رب وما الكافة ولبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزا جان في حاشية
 شرح المختصر ابحاث خمسة على هذا المسلك اى على القول بعدم جواز
 التكليف بالمتنع بالفتح في الدليل اشرنا الى اندفاعها اسكند فارغ
 هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل فني قوله موقوف على تصور وقوعه
 كما طلب اشارة الى اندفاع البحوث الاول والثاني وفي قوله من حيث هو محال
 اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله تصور وقوع المحال باطل اشارة الى
 اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس والآن
 تفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا ما اى نحو من التفصيل فقال
 ذلك البعض من الفضلاء اولاً في البحث ان التكليف بالمحال انما يقتضيه
 ان يكون الطالب تصور ذلك اشئ ونسب الوجود اليه فيصور انتساب لوجود
 اليه وامانة لا بد ان فيصور ذلك المركب التقديري اسكند المحال الموجود او
 وجود المحال فغير لازم وبالحكمة ان تصور وجود المحال عتق لا زعم

لحق قوله بامتناعه
 مدرك آخر وهو ان
 التكليف الصوري
 مستحيل
 نقص
 سفاوه منزل
 منه
 او بالاشارة الى
 اندفاع الاول
 على تصور وقوعه
 محال
 بغيره
 الثاني
 الثالث
 الرابع
 الخامس
 والآن
 تفصل
 اندفاع
 هذه
 الابحاث
 تفصيلا
 ما اى
 نحو من
 التفصيل
 فقال
 ذلك
 البعض
 من
 الفضلاء
 اولاً
 في
 البحث
 ان
 التكليف
 بالمحال
 انما
 يقتضيه
 ان
 يكون
 الطالب
 تصور
 ذلك
 اشئ
 ونسب
 الوجود
 اليه
 فيصور
 انتساب
 لوجود
 اليه
 وامانة
 لا بد
 ان
 فيصور
 ذلك
 المركب
 التقديري
 اسكند
 المحال
 الموجود
 او
 وجود
 المحال
 فغير
 لازم
 وبالحكمة
 ان
 تصور
 وجود
 المحال
 عتق
 لا زعم

اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال وموجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور
 اربعة كانت في الواقع فردا وثانينما ان يتصور مهية المحال ويصفه العقل بصفة الوحد
 سوار اتصف به في الواقع ام لا وذلك غير محال يعني ان تصور العقل
 ماهية المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء اتصفت المهية بالوجود
 في الواقع ام لا تنصف بالوجود في الواقع ليس بمحال وليس تصور
 اشئ على خلاف حقيقة شئ لا يمكن تصور مهية الاربعة واعتبار الصافه بالفردية
 واللازم في طلب المحال هو تصور ه موجودا على النحو الثاني دون الاول اذ
 معناه اوجد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور مهية المحال
 متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهية المحال معتبرة مع الوجود منسوبا
 اليه الوجود وذلك عن غير محال كمتصور الاربعة منسوبا اليه الفردية اذ لا شك انه
 يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شئ هو اربعة كانت في
 الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة تصور وجود
 المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالة غير تحيل من ضروري البطلان
 وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالة فلا بحث عنه اذ
 لا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المحال
 من حيث انه اى ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده
 اى وجود المحال ايقاعا بحيث اوقفه المكلف في الخارج فان الكلام
 في الطلب الحقيقي لا الصورى والطلب الحقيقي للمحال لا يكون الا بتصور
 وجود المحال ايقاعا مع العلم بكونه مستحيلا قال ذلك البعض من

الفضلاء رابعاً في البحث أن في صورة التكليف بالمكن مثل ان يقول
 الأمر صل في الأمر بالصلوة لم يتصورها أي لم تصور الصلوة متصفة
 بالوجود الخارجي في الواقع اذ لم تقجد الصلوة بعد أي حين
 التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فلو لم تصور الا الصلوة المتعبرة
 مع الوجود على ان يكون الوجود منوها اليها وذلك ظاهر فكذا في صورة
 التكليف بالمحال اقول في دفع البحث الرابع لا بد للطالب المكلف بالسنة
 ان تصور حين الطلب والتكليف وقوع المطلوب احسن من ان يكون في
 الحال او في المستقبل وتصورها أي تصور الصلوة متصفة بالوجود الخارجي
 حين الطلب للصلوة والتكليف به على ما سيقع في المستقبل لان
 ماهيتها أي ماهية الصلوة لا تتألف في ثبوتها أي ثبوت الصلوة لانها ممكنة
 فلا استحالة في تصورها كذلك قال ذلك البعض من الفضلاء خامساً
 في البحث أن في مثل قولنا وجب النقيضين محال لا بد في التصديق
 به من تصور موضوعه لانه قضية موجبة والقضية الموجبة تستدعي تصور الموضوع
 وثبوتة والموضوع فيه وجود النقيضين مثلاً فلو استلزم تصديق المحال مثبتاً
 أي من حيث الثبوت والثبوت والوقوع واحد ولتصور المحال ههنا مع العلم
 باستحالة فانه حكم عليه بانه محال فامكن تصور وقوع المحال مع العلم باستحالة
 اقول الحكم فيه انه في قولنا وجود النقيضين محال مثلاً على الطبيعة
 والمفهوم باعتبار الفرد لان كل حكم ثابت لا مراد منه ثابت للطبيعة
 في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في الذهن وامراده مستحيلة

بعدم الوقوع يعنى اى يظهر الزوال فى الخارج عدم الوقوع اى
 عدم وقوع الفعل المأمور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم الوقوع
 من العاصى المكلف امتناع الوقوع من العاصى المكلف حتى لا يتصور الوقوع
 منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
 عدم الوقوع فان السبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
 الوقوع الذى هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق كما
 هو ممكن لا يجب بالعلم فجابته المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع بعلم مقابله
 وما قيل فى حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزا جان انه يلزم من
 جواز الفعل المأمور به من العاصى المكلف جواز الجهل على الدقائى
 وهو محال فمنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو هنا عدم
 الوقوع لا عن الواقع المقدور وجواز الفعل وان كان وقوعه انما يلزم جواز
 الوقوع المقدور دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل ايضا
 يستدعى استدلال المجوزين للتكليف بالمستغنى ان يكون كل تكليف
 تكليفا بالاحمال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين
 من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزعم الجمل فهو اى
 احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او امتنع ان تعلق
 العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والامتنع بمقدور
 للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف تكليفا
 بالاحمال واعلم ان ابناك من الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل

لا تورد دليل سببا
 ان العلم تابع لادراك
 بل لادراك سبب
 سبب الامور لا وجود
 يجب وجوده عند وجود
 سبب فمقتضى حقيقة لا يتصور
 فمقتضى ما لا يتصور
 ولكن لا يتصور
 يتصور
 الوقوع منه وذلك
 لا ضرورة له بشرط وجود
 افتقدوا بغيره انما
 وينبغى الامكان الذاتى
 لا امتناع بالغير فكذا
 المستبعد العقلانى

الا بالكسب وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذي ليس بمقدور
 للعبد فلا يلزم التكليف بالاحمال بالنسبة الى المكلف لان الافعال مقدورة للعبد
 من حيث الكسب وان لم تكن مقدورة من حيث الخلق والتكليف باعتبار الكسب
 لا باعتبار الخلق وفيه اى وفى الكسب كلام فى علم الكلام لا يطول بذكره
 لكن ينبغي ان يعلم ان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف لغير المقدور فان
 الكسب ايضا عنده من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا وحيل لها فى شئ من
 الافعال والجوزون للتكليف بالمستنع قالوا فى الاستدلال ثانيا لو لم يحجز التكليف
 بالمستنع لم يقع التكليف بالمستنع وقد وقع التكليف بالمستنع فان الله تعالى كلف

ابا جهل بالایمان و هو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم و منه اى مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اى ان ابا جهل لا
 يصدق اى النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في امثال ابنى جهل ان الذين
 كفروا سوار عليهم فاندرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فقد كلفه اى كلف الله تعالى
 ابا جهل بان يصدق اى يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم فى ازالة
 يصدق اى لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق
 ايضا مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم و هو اى التصديق بعدم التصديق انهما
 يكون بانتفاء التصديق من ابى جهل اذ لو كان التصديق لعلم ابو جهل
 التصديق و صدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملزوم لعدم التصديق
 و التكليف بالشئ تكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق تكليف بعدم التصديق و
 هو تكليف بجميع النقيضين و جميع النقيضين مستثنى بالذات فصح التكليف بالمتنوع

[illegible]

بالذات وقد شرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج والا امام في
 المحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جبريل قد صار لايمان بكل ما انزل الله تعالى يعني
 بالتصديق به ومنه اى وما انزل الله تعالى انه الا يؤمن فقد صار ابو جبريل ما سواه ان
 يصدقته في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بانه
 يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين النقيضين ويعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل
 في المحصول ولما انتخب قال انه مكلف بالجمع بين الصديق والتاج الاسنوي في
 المحاصل والبيضاوس في المنهاج جعلها نقيضين والسبب في هذا ان صاحب
 المحصل صاحب المنهاج نظر الى الايمان وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى
 ان عدمه غير مقدور عليه كما سيأتي فلا يكون مكلفا بل المكلف به هو كفى النفس
 عن الايمان والكف فعل وجودى فلا يكون نقيضا للايمان بل ضد له والجواب
 من الدليل الثانى ان لا تكليف لابي جبريل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشرع
 المتعلقة بافعالهم وعدم التصديق اى اخبار عدم تصديق ابي جبريل بخبر من
 اى من الله تعالى اليه اى الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من
 الاحكام المتعلقة بافعالهم فكون ابي جبريل مثلاً مكلفاً بتصديق عدم التصديق ممنوع
 ولما كان يرد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والالزم كذب الله تعالى فعدم
 التصديق واجب والتصديق ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع فاجاب عنه بقوله
 ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلمه او خبره كما نفى عليه ابن ابي حبيب
 في المختصر واقره القاضى عضد فى شرحه وانما قال الاسنوي في شرح المنهاج
 والصواب ما قاله امام محمد بن وارتضاه ابن ابي حبيب وغيره ان هذا من

باب التكليف باستحليل عسيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن
استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى
وهو محال فاذا امر بالايمان والحالة هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلاً
غيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن ومن ههنا ينطهر بطلان قول من
قال بامتناع مثل سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم عقلاً للاخبار الدالة
على ان الله تعالى لا يخلق عبده نبياً وهو خاتم النبيين وجه البطلان ان نسبنا
محمدًا صلى الله عليه وسلم ممكن ومثل الممكن ممكن كما يشعريه قولهم ان القادر على
الشيء قادر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية فلا بد ان
يكون مثله ممكناً والممكن لا يشرح عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع النزاع في
هذه عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان
زموهاً وما قيل في شرح المخضر وغيره ما حاصله ان ابا جهم مثلاً لو علم
باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه اى من ابى جهل التكليف بالايمان
بالاتفاق كما ذكر التقنازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف الابتلاء بالعزم
على الفعل وتركه ليشاب اوليا قب بذلك واذا علم ان الفعل لا يصدر عنه
التي تتعلق اخبار الله تعالى بعزمه وان لم يحصر بذلك عن حد الامكان لم
يتأت منه العزم عليه كذا قرأ القرا باغ والابهرى في جاشيتي شرح المخضر
ممنوع فان الانسان لم يترك سدى اى مسلاً غير مكلف في
حال اذله العقل وتمكن من الفعل وكيف يقطع التكليف بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع
من المقدورية والتكليف ليس علمه ادلى من علمه تعالى فاذا لم يكن علمه تعالى

ممنوع
كيف يستعان بالله
تعالى بانه لا يؤمن
من العقوبة
الكلية
فانما هو
باني عليه
بولي بان يكون
بالتفصيل
منه والله تعالى

مانعاً من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم المكلف به اولى بان لا يكون
 مانعاً من المقدورية والتكليف قيل في حاشية شرح المحقر لميرزا جان موافقاً
 لما في التحصيل وشرح المواقف في الجواب عن الدليل الثاني انه اى
 ان ابا جمل مثلاً مكلف بالتصديق بالجميع اى بجميع ما جاز به النبي صلى الله
 عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالاً اى على سبيل الاجمال بان يعتقد ان
 كل ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق من غير تفصيل والتصديق بعدم
 التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كانت التكليف على ابي
 جمل بالتصديق بالجميع تفصيلاً اى على سبيل تفصيل والتعيين ويحتمل ان
 يكون مرجع ضمير كان ابا جمل ويكون خبره محذوفاً اى اذا كان ابو جمل مكلفاً
 بالتصديق بالجميع تفصيلاً اقول في دفع ما قيل للتصديق بالجميع اجمالاً
 محال منه اى من ابي جمل لان الاجمال لا يخلو اما ان يكون منطبقاً على
 التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقاً على التفصيل فليس اجمالاً له وان كان منطبقاً
 على التفصيل فالصديق بالجميع محال لانه اى الشان يتحقق حينئذ
 التصديق بعدم التصديق منه اى من ابي جمل ولو اجمالاً وهو مستلزم
 عدم التصديق وقد فرض انه اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه
 اى من ابي جمل فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا ينفع حق الوضوح
 فان الجيب قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالاً لعدم التصديق
 وفى الاعتراض عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالأوضح ان يقال ان
 التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالى بجميع ما جاز به

لا يجوز التصديق بالجميع
 الا على ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم
 وان كان كونه على ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم
 تفصيل
 مستلزم عدم التصديق
 لعدم التصديق بالجميع
 لعدم التصديق بالجميع
 لعدم التصديق بالجميع
 لعدم التصديق بالجميع
 لعدم التصديق بالجميع

لا يكون مطابقا ذالم يوجد من ابى جمل التصديق ولو اجمالا والا كان كاذبا
 فالنصديق الاجمالى ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا و ملزوم النقيض ممتنع
 بالذات مسئلة الكافر مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر وذكر
 الامام فى الحصول فى اثناء الاستدلال ما يقتضيه ان اختلف فى غير
 المرتد وقتل القرائى وغيره عن المختص للقاضى عبد الوهاب حكاية احبباء
 اختلف فيه ايضا مكلف بالفروع كالصلوة والصوم عند الشافعية
 نقل الامام فى الحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين فى
 البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى ونص على اختياره النووى فى شرح صحيح
 مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج السبكي فى جميع الجوامع
 الصحيح وقوله وقال ابن ابي حبيب فى المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم فى
 شرح المنار مذهب العراقيين من الحنفية وهو المتمد خلافا للحنفية يعنى
 جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوى فى شرح المنهاج والتاج السبكي فى جميع
 الجوامع وهو مذهب الاسفرائينى من الشافعية قال الامام فى الحصول والقاضى
 عصفه فى شرح المختصر والتاج السبكي فى جميع الجوامع وابن امير الحاج فى التقرير
 هو ابو حامد وقال الامام فى المنتخب هو ابو اسحق وذكر صاحب التقرير انه عزى الى
 حمزة بن محمد ومن المالكية وقيل فى احوال والمنهاج على عكس ما فى الحصول
 خلافا للمعتزلة ايضا وسى ابن امير الحاج فى التقرير عبد الجبار وابا ماشم
 منهم وقيل الكافر مكلف بالهبة فقط كالنهي بالزنا وبالقتل لا بالامر و
 اما تكليف الكافر بالعقوبات كالعصا من واحد دو المعاملات كالبيع

هذا قول خلاف الحنفية
 فى خلاف ما يعنى على
 ان لا يثبت الكفر والافتقار
 منه للفتوى وهو خلاف
 لغيره من الشافعى وهو
 لا يثبت دعوى كذب فى
 الاطعام فى الجمل التبعة
 عند ابى حنيفة اقول
 الا وهو ان يقال انه
 يعنى على ان التكليف
 بالفروع على ما هو عليه
 فى جميع الجوامع
 اعني هو مذهب
 الامامان كالتصديق فى
 الزكاة فلا يجب الا به
 جوده وان كان التكليف
 بربان واجبا مطلقا
 لكن التكليف بالوقوع
 انما هو بوجوبه فان شرط
 لالتصديق بالوقوع ليس
 وجوب بل وجوبه فان
 فانه يوجب ايمانه
 بعبء الدعا

وغیرہ فاتفاق فیہ بین الحنفیۃ والشافعیۃ لاختلاف لاحد فی التکلیف بہما یعقد الذمۃ فان عقد الذمۃ وکون الکافر ذمیاً ومطیعاً لاہل الاسلام لیقضی ان تقام علیہم العقوبات کما تقام علینا لعل معہم فی العقود والفسوخ کما لعل معنا و ذکر ابن الہمام فی التحذیر ذلک ای عدم تکلیف الکافر بالفروع من ذہب مشائخ سمرقند من الحنفیۃ منہم القاضی البوزید وفخر الاسلام شمس الائمۃ السرخسی ومن عداہم ای من سوی مشائخ سمرقند من الحنفیۃ کشلخ العراق والبخارا متفقون علی التکلیف بہا ای بالفروع وانما اختلفوا ای وانما اختلف من عدم مشائخ سمرقند من الحنفیۃ فی اند ای تکلیف الکافر فی حق الاداء ای اداء الفروع کالاعتقاد ای کما فی حق اعتقاد الفروع یعنی کما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب علی الکافر کذلک اداء ہذہ العبادات ایضاً واجب علیہ او ان تکلیف الکافر فی حق الاعتقاد فقط دون الاداء والعراقیون من الحنفیۃ قائلون بان الکافرون مکلفون بالاول ای بالاداء والاعتقاد معاً کالشافعیۃ قائلین بانہم مکلفون بہما فیما قبون ای الکفار علی ترکہما ای ترک الاداء والاعتقاد معاً والبخاریون من الحنفیۃ قائلون بانہم مکلفون بالثانی ای بالاعتقاد فقط دون الاداء فعلیہ ای فعلی ترک الاعتقاد فقط دون ترک الاداء یقابون ولیست المسئلۃ محفوظۃ ای منقولۃ عن ابی حنیفۃ واصحابہ کابی یوسف ومحمد وزفر وانما البخاریون استنبطوها سے استخراجاً ہذہ المسئلۃ وہی ان الکافر مکلف بالفروع فی حق الاعتقاد فقط

فصل فی التکلیف
والتزام الذمۃ
بین الحنفیۃ والشافعیۃ
فی التکلیف بہما
یعقد الذمۃ
فان عقد الذمۃ
وكون الکافر
ذمیاً ومطیعاً
لاهل الاسلام
لیقضی ان
تقام علیہم
العقوبات
کما تقام
علینا لعل
معہم فی
العقود
والفسوخ
کما لعل
معنا
و ذکر ابن
الہمام
فی التحذیر
ذلک ای عدم
تکلیف الکافر
بالفروع
من ذہب
مشائخ
سمرقند
من الحنفیۃ
منہم القاضی
البوزید
وفخر الاسلام
شمس الائمۃ
السرخسی
ومن عداہم
ای من سوی
مشائخ
سمرقند
من الحنفیۃ
کشلخ العراق
والبخارا
متفقون
علی التکلیف
بہا ای
بالفروع
وانما
اختلفوا
ای وانما
اختلف
من عدم
مشائخ
سمرقند
من الحنفیۃ
فی اند
ای تکلیف
الکافر
فی حق
الاداء
ای کما
فی حق
اعتقاد
الفروع
یعنی کما
ان الاعتقاد
لوجوب
العبادات
واجب
علی
الکافر
کذلک
اداء ہذہ
العبادات
ایضاً
واجب
علیہ
او ان
تکلیف
الکافر
فی حق
الاعتقاد
فقط
دون
الاداء
والعراقیون
من الحنفیۃ
قائلون
بان
الکافرون
مکلفون
بالاول
ای بالاداء
والاعتقاد
معاً
کالشافعیۃ
قائلین
بانہم
مکلفون
بہما
فیما
قبون
ای الکفار
علی ترکہما
ای ترک
الاداء
والاعتقاد
معاً
والبخاریون
من الحنفیۃ
قائلون
بانہم
مکلفون
بالثانی
ای بالاعتقاد
فقط
دون
الاداء
فعلیہ
ای فعلی
ترک
الاعتقاد
فقط
دون
ترک
الاداء
یقابون
ولیست
المسئلۃ
محفوظۃ
ای منقولۃ
عن ابی
حنیفۃ
واصحابہ
کابی
یوسف
ومحمد
وزفر
وانما
البخاریون
استنبطوها
سے
استخراجاً
ہذہ
المسئلۃ
وہی
ان
الکافر
مکلف
بالفروع
فی حق
الاعتقاد
فقط

دون الادار من قول محمد في المبسوط والدليل للنفا في تكليف الكافر بالفروع
 اولاً انه اى تكليف الكافر بالفروع لو صحه تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك
 الفروع منه اى من الكافر اذا ادنى لموافقة الامر اى لموافقة هذا الادار ما امر الله
 تعالى به وموافقة الامور الصحة واللازم اى صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادنى
 باطل اتفاقاً بين النافى والمثبت كما نص عليه القاضى عصفه في شرح المحقق و
 التفتازانى في شرح الشرح قلنا فى جواب دليل النافى انه منقوض بالجنب
 فانه مكلف بالصلوة والدليل بحجى فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب بالصلوة
 لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب في حالة الجنان ليست
 بصحيحة والحل انها اى صحة تلك الفروع بالشروط وهو الايمان كالمحدث
 فان صحة صلوة بالشروط وهو الطهارة حاصله انه لا يلزم من صحة التكليف حال
 الكفر الصحة حينئذ ليس الايمان بالماضي بطلاً هو صحة بل الصحة انما هو الايمان بالماضي
 على وجه كان مأموراً به من هذا الوجه والاثيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون
 على وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة
 حين المحدث ولا تصح الصلوة منه حين المحدث فليس المراد انه مأمور بفعله حال
 كفره نعم تصح منه بان يؤمن ويفعلها كالجنب والمحدث فان زمن الكفر ظرف
 للتكليف لا للايقاع بان كف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يعلم
 ويوقع والكفر مانع عن الايقاع وهو قادر على ازالة المانع والدليل
 للنفا في ثانياً لو صح تكليف الكافر بالفروع لا يمكن الامتنال بالفروع
 لان الامتنان شرط التكليف فلا ينفك عنه والامتنال في الكافر ليس

يمكن لان امكان الامتثال اما ان يكون حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم و
 في الكفر لا يمكن الامتثال لان النية في الاستتال لا بد منها ونية الكافر
 غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوي في شرح المنهاج لان ثمرة الامتثال بتحقيق
 الثواب ولا يثاب الكافر على فعله في حال الكفر بالاتفاق و كذلك بعد
 اى بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتثال لان الكافر اذا اسلم لا يطلب عنه
 لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله من الذنوب والنجائيات فقط
 الامر عنه والامتثال من شرع الامر قلنا في جواب هذا الدليل باننا لا نسلم
 ان الامتثال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن حين الكفر بان يسلم و
 يصل مشلا كما يحدث واجنب لان الكفر الذمى لا جله امتناع الامتثال
 ليس بصحرورى للكافر فيجب ارتقاء الكفر في زمان الكفر فكيف امتناع
 الامتثال التابع له وان لم يمكن الامتثال بشرط الكفر اى مع كفر
 الكافر وذلك ضرورة وصفية اى ضرورة بشرط وصف الموضوع لانه يرجع
 الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرورة الشرطية
 اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتثال بشرط
 الكفر لاينا في الامكان الذى اتى اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
 كما كان ليجاب الامتثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
 وحصل شرط الامتثال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان الكافر
 مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان
 ايضا بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لا يمكن الامتثال به لا يمكن الامتثال

به في الكفر والا يلزم اجتماع التقيضين وبعد الكفر لا طلب لان الطلب بعد
 الحصول تحصيل الحاصل والدليل للثاني ثالثا وصح تكليف الكافر بالفروع
 كانت الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت طاعة
 لوجب القضاء اي قضاء الفروع على الكافر بعد الكفر حال الاسلام لا الخمر (ل)
 المطلوب لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يكتن الاداء لعدم صحتها حال الكفر فثبت
 القضاء ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقا بين الثاني والتمثبات
 قلنا في اجواب عن هذا الدليل الملازمة بين صحة تكليف الكافر وجوب
 القضاء وكذلك بين كونها مطلوبة وجوب القضاء ممنوعا فان الاسلام
 يجب اي يقطع ما كان قبله من الخطايا والذنوب فهو اي الاسلام
 كانه قضاء عن الكل اي كل ما فات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرع الذمة
 بالقضاء عند عدم الاداء كذلك تفرع ذمة الكافر بالاسلام او الاسلام قد عرفت
 للمعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اي القضاء بما هو جديد غير امر الاداء
 والامر الجديد لم يوجد في حق الكافر فلم يجب القضاء عليه فوجب القضاء على
 الكافر ليس بلازم لصحة تكليفه والدليل للتمثبات الايات الموعدة لمسبب
 ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى
 والذين لا يدعون مع الله الها آخرا لى قوله ايضا عفا له العذاب وقوله تعالى
 فلا صدق ولا صلوة وقوله تعالى ما سلكم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم
 نك نطعم المساكين اي لم نؤد الزكاة فلو لم يكونوا مكلفين بالعنود لما
 اوعدهم الله على تركها والآيات الامرة بالعبادة متناهية ولم منها قوله تعالى

يا ايها الناس عبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للفقراء والمؤمنين منها
 قوله تعالى والله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله تعالى وما
 تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا الا لعبادة الله وحده
 له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة وقوله تعالى
 ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقتم بها من احد من العالمين
 وقوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره
 قد جاءكم بينة من ربكم فادعوا الكيل والميزان واللفظ لا يصلح ان يكون
 مانعا من دخولهم لانهم متمسكون من ازالته بالايان وبهذا الطريق يقال
 المحدث مأمور بالصلوة فثبت ان التقضي للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب
 القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون
 ببعض الاوامر وبعض النواهي فكذلك البواقي اما قياسا اولانه لا قال بالفرق
 والتاويل في الكل اى في كل الآيات مثلا ان يقال لم تك من المصلين
 ولم تك نطعم المسكين كناية عن نفي الاسلام نفي الشئ نفي لوازمه المراد
 من العبادة الايمان والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين والمراد
 باقامة الصلوة والزكاة اعتقاد حقيقتها او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان
 كالاستطاعة في الحج وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات بحجة
 لانه صرف عن الظاهر بدون ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول
 في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين الآية مباهت كثيرة منها ان هذا
 التعليل حكاية عن قول اللفظ فلا يكون محبة واجاب بان ذلك يجب

لفظ الناس عام
 في كل حين
 على كل حال
 لا يقتضي
 التاويل
 في كل حال
 ولا يقتضي
 التاويل
 في كل حال
 ولا يقتضي
 التاويل
 في كل حال

ان يكون صدقا لانه لو كان كذا بالبين كذا بهم مع انه تعالى ما بين كذا بهم
مسئلة لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم قال اكثر المتكلمين
خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قائلون بالتكليف
بتنفي الفعل ايضا لما في النفي نص عليه ابن ابي حنيفة في المختصر وافتراه
القاضي عصفه في شرحه وابن ابي حنيفة في التفسير وغيرهم في غير ما
وهو اى الفعل في النفي كفت النفس اى انتهاره عن الفعل النفي عنه
قاله التاج السبكي في جميع الجوامع وفاقا لوالده اتفق السبكي وابن ابي حنيفة
في المختصر وافتراه القاضي عصفه في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما نص
عليه البيضاوي في المنهاج وافتراه الاسنوي في شرحه حيث قال
المطلوب بالنفي هو الذي تعلق النفي به انما هو فعل ضد للنفي عنه فاذا قال لا
تحرك معناه اسكن وعند ابى هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة
في هذا المثال انتهى يعني عند ابى هاشم والغزالي المكلف به في النفي الانتقار
عدم الفعل لا الفعل وذكر المحلى في شرح جميع الجوامع فاذا قيل لا تحرك فالمطلوب
منه على الاول الانتهار عن التحرك اى حاصل لفعل ضده وعلى الثاني فعل
ضده يعني اسكون وعلى الثالث انتقار التحرك ولما كان النزاع يرجع الى
ان عدم بل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان عدم مقدور ام لا
اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشافا تاما فقال لا نزاع
لاحد في عدم الفعل لعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم
المشية علة لعدم الفعل فان علة عدم عدم علة الوجود والمشيية

لهذا كذا في
داني القوم ان يكون
فعل في النفي كما في
بين الادوية في
على ما في
فيلما في غير
انهم اعم
المراد عند

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون مناسلا
 للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بكل النزاع في عدم الفعل للمشية
 وهو اى هذا العدم الذى يتحقق به الامتثال فى النقص ويترتب عليه
 اى على هذا الامتثال لتواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
 لانه لا يتعلق به اى بالعدم المشية بالذات لانها اى المشية تقتضيه
 الشئىية اى كون متعلقا شئيا وجوديا والعدم من حيث هو هو اى
 عدم لا شئ محض فلا سبيل اليه اى الى العدم لا بتعلقها
 اى المشية بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو اى الوسيلة
 الكف عنه اى كف نفس عن فعل والعزم على التمسك ومحل
 التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اى كون الوسيلة التى
 هى الكف متعلقا لمشية معنوية مقدورية لعدم وهو ايضا معنى ان
 اشها اى المقدورية الاستمرار لعدم فان باستمرار الكف الذى
 هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اى وان لم
 يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
 من الازل بانتقار علة الوجود فالعدم اصل ثابت قبل القدرة غير داخل
 تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار
 العدم استمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة يتحقق
 باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية فلا معنى
 لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اى لاجل ان العدم لا يكون

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون مناسلا
 للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بكل النزاع في عدم الفعل للمشية
 وهو اى هذا العدم الذى يتحقق به الامتثال فى النقص ويترتب عليه
 اى على هذا الامتثال لتواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
 لانه لا يتعلق به اى بالعدم المشية بالذات لانها اى المشية تقتضيه
 الشئىية اى كون متعلقا شئيا وجوديا والعدم من حيث هو هو اى
 عدم لا شئ محض فلا سبيل اليه اى الى العدم لا بتعلقها
 اى المشية بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو اى الوسيلة
 الكف عنه اى كف نفس عن فعل والعزم على التمسك ومحل
 التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اى كون الوسيلة التى
 هى الكف متعلقا لمشية معنوية مقدورية لعدم وهو ايضا معنى ان
 اشها اى المقدورية الاستمرار لعدم فان باستمرار الكف الذى
 هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اى وان لم
 يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
 من الازل بانتقار علة الوجود فالعدم اصل ثابت قبل القدرة غير داخل
 تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار
 العدم استمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة يتحقق
 باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية فلا معنى
 لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اى لاجل ان العدم لا يكون

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون مناسلا
 للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بكل النزاع في عدم الفعل للمشية
 وهو اى هذا العدم الذى يتحقق به الامتثال فى النقص ويترتب عليه
 اى على هذا الامتثال لتواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
 لانه لا يتعلق به اى بالعدم المشية بالذات لانها اى المشية تقتضيه
 الشئىية اى كون متعلقا شئيا وجوديا والعدم من حيث هو هو اى
 عدم لا شئ محض فلا سبيل اليه اى الى العدم لا بتعلقها
 اى المشية بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو اى الوسيلة
 الكف عنه اى كف نفس عن فعل والعزم على التمسك ومحل
 التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اى كون الوسيلة التى
 هى الكف متعلقا لمشية معنوية مقدورية لعدم وهو ايضا معنى ان
 اشها اى المقدورية الاستمرار لعدم فان باستمرار الكف الذى
 هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اى وان لم
 يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
 من الازل بانتقار علة الوجود فالعدم اصل ثابت قبل القدرة غير داخل
 تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار
 العدم استمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة يتحقق
 باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية فلا معنى
 لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اى لاجل ان العدم لا يكون

الا بانتقار مشية الوجود والمشيئة انما يتخلق بالكف عرفوها اى عرفوا القدرة
 بان شاء فعل وان شاء ترك اى كف ففزعوا الترك الذى هو
 الفعل على المشية دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
 فلم يفزعوا لعدم على المشية او عرفوها بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
 ففزعوا لعدم على عدم المشية قال القاضى عضد فى شرح المختصر فيكفى فى
 طرف انتهى اثر انه لم يشأ فلم ينهل انتهى قال تقيى زانانى فى شرح شرح ما حاصله
 انا لانفس القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشأ لم يفعل
 فيحصل فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل
 مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدميات التى ليست كذلك انتهى وقال
 الفاضل سيد زاجان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولاً فلان كلاً
 رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتخلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل
 قد يرتب على ارادة العدم وقد يرتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح
 فى الكتب الكلامية واما ثانياً فلان تفسير القادر بما ذكره تقيى منسوب الى
 الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة اثبتوا
 هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى الاعمى
 ولا ينافى الايجاب فالاصوب ان يقال انا لانفس القادر بالذات ان شاء
 فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذات يصح
 منه الفعل بان شاء وفعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء او لم يشأ
 لم يفعل شيئاً لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهري فى حاشية

شرح المختصر تفسير القول القاضى عضد لم يشأ فلم يفعل اى لم يشأ لفعل
 وشار عدمه فلم يفعل لانه فعل عدمه اذ لا يمكنه في كون عدمه اثر المحب وانه
 لم يشأ فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم
 يفعل وليس اثر القدرة بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزا جان واما ما قيل
 عليه من انه لا يمكنه في كون عدمه اثر المحب وانه لم يشأ فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب
 بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فخرج
 ما لم يفعله الموجب بالذات واحاصل انه جعل عدمه الفعل مستندا الى عدم المشية
 التى كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار ولا محجب من هذا الفاعل المستعرض
 انه لم يتقنه ليقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية حيث ذكره
 قيد الترتيب لعدم على عدم المشية لدفع هذا الوجه فتدبر انتهى قبل في
 حاشية شرح المختصر ميرزا جان في الرد على كون الكف مطلوباً في المنى
 بانه لو كان المطلوب في المنى هو الكف فحين الغفلة عن الفعل يحرم المنى
 عنه بان لا يعرف العبد المكلف الزاماً مثلاً يلزم قوايت الواجب هو الكف
 اذ لا كف حين الغفلة فيعاقب او يذم تبرك الواجب مع انه ليس كذلك عند
 احد قلنا في جوابه موافقاً لما اجاب به الفاضل ميرزا جان ان وجوب كل
 واجب مقيد بالشعور اذ لا تكليف للغافل فحين الغفلة عن غير مكلف به فلا
 وجوب ولا عقاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والا اى
 وان لم يوجب العزم يعاقب على تركه بناء على عدم مرايتان الفعل المقدور
 وهو العزم الواجب عليه والحاصل اى حاصل هذا البحث ان الامتثال

الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالايان بالمقدور اى بفعل المقدور
وهو اى المقدور الفعل في الامر الكفى في الفهم واما عدم الامتنان
الموجب للعصيان فيكون لعدم ايتان المقدور كما في ترك الواجب
قان عدم الامتنان فيه لعدم ايتان الواجب المقدور الذي كان المكلف
قادرا عليه و يكون عدم الامتنان تارة لفعل المقدور اذا كان المقدور
شرا وعدمه خيرا كما في فعل الحرام واما عدم المقدور بالذات
فلعله اى لكون هذا العدم عدما لا دخل له اى لهذا العدم في
شئ من الثواب والعقاب والامتنان وعدمه واذا امتد هذا فلا يرد ما قيل
في حاشية شرح المختصر سب زاجان لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم
يبت تبالا ثم في ترك الواجب اى عدم ايتان الا بالكف عنه
اى عن الواجب العزم على تركه فيلزم ان لا ياتى من ترك الواجب بالكف
نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب
الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم ايتان
المقدور اذا كان المقدور واجبا وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا
والمعتزلة القائلون بكون التكليف في النهى بالعدم لا بالفعل منهم ابو اشم
قالوا استدلالا على قولهم ان من دعى الى الزنا فلم يفعل الزنا يمدح
عند المعتزلة على انه لم يزن من غير ان يخطى ببال العقلاء او ببال
المنتهى الى الزنا فعله لصد اى ضد الزنا حتى ينسب الممدح الى
فعل الصد قلنا في الجواب ان الممدح على عدم فعل الزنا ممنوع

فان عدم لیس فی وسعہ فلا یمدح علیہ بل المدح انما ہو علی الکف
عنه اے عن الزنا والکف فعل الضد هذا ای حذف مسئلة
نسب الے ابی الحسن الاشعری ان لا تکلیف قبل الفعل
بل مع الفعل و اشار بقوله نسب الے انه لم یثبت عن الاشعری نقلاً
و فعل من نسب اخذ من قول الاشعری القدرة مع الفعل و لا تکلیف الا بالقدرة
و هو ای نفی التکلیف قبل الفعل غلط بالضرورة کیف لا یكون غلطاً
و الحال انه یلزم منه نفی تکلیف الخافض بالایمان اذ لا یسبیل
لم یوجب فی الکافر و قد کونه کافراً و قبل الایمان لا تکلیف به و هو یخفف
و ایضا یلزم منه نفی الامتنان فانه اے الاستثنا بالاختیار الفعل
بعد العلم بالتکلیف بان یعلم المأمور و الا انه مکلف بهذا الفعل ثم اختاره
بعد ذلک فامتنان و مع ذلک اے کون هذا المذهب المنسوب الی
الاشعری غلطاً بالضرورة قد تبعه ای هذا المذهب جماعة من الناس
منهم اے من تلک الجماعة صاحب المنهاج موافقاً لما قاله الامام
فی الحصول من انه ذهب اصحابنا الے ان الشخص امتا یصیر مأموراً
بالفعل عند سبب ما یجوز قبل ذلک لیس امر ابل هو اعلام له بانه
فی الزمان الثانی شیخین مأمور و وافق الاشعری فی ذلک النجار
من المعتزلة و محمد بن عیسی و ابن الراوندی و ابو عیسی الوراق و ذکر الاسنوی
فی شرح المنهاج و هو مشکل من وجوه احدها انه یؤدی الے سبب
التکلیف فانه یقول لا یفعل حتمه اکلف و لا اکلف حتمه افعل الثانی

ان جملهم السابق اعلا ما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان شخص
لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا لكونه انما يصير مأمورا عند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل من الا امر ورح فيكون الاخبار بمحصل الامر
غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد رضوا على ان المأمور يجب ان يعلم كونه
مأمورا قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقا فهو مأمورا قبلها وان لم يكن
مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا
بان الاشعري لم ينص على جواز التكليف بالايطاق وانما اخذ من قاعدتين
احدهما ان القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية ان التكليف قبل
الفعل فعلنا ان المذكور هنا عكس نذهب الاشعري الخامس ان الامام
في الحصول لما قرر جواز التكليف بالايطاق استدل عليه بوجوه منها ان
التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل
الفعل وذلك تكليف بالايطاق وذكره في المنتخب وهو مناقض لما ذكره
هنا قال المعتزلة في شرح الحصول وهذه المسئلة من اخفض
مسائل اصول الفقه والله در الامام اى امام الحسين حيث
قال في البرهان والذباب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
اى هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامام في كتابه الاحكام التكليف
ثابت قبله اى قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بالقدرة عليه وهو
محال لانا نقول لا يكتفى بهذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

کما نقلہ عنہم امام الحرمین فی الشال والام فخر الدین فی معالم اصول لیز
 وکذا کب علی امام الحرمین فانه قال ومن النصف من نفسه علم ان معنی القدرة
 هو التمكن من الفعل وهذا انما یعقل قبل الفعل وقديجا بان التكليف الذي
 اشتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان يكون
 تكليفًا بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اى قبل المباشرة
 انما هو بايقاع الفعل في ثانی الحال اى حال المباشرة واجاب عنه صاحب
 المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان بنفس الفعل فالتكليف به محال
 في الحال اى قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع
 التكليف بالايقاع لان الغرض انه هو ان كان الايقاع غير فعل فيعود النظام الى
 هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به بل وقوع التكليف به حال وقوعه وقبله فان كان
 حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله
 فيلزم ان يكون مكلفًا بما لا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان متا لوا
 التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل
 او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى قال الاستو
 في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف في الحال
 بالايقاع في ثانی الحال لا شك ان معناه ان التكليف في الحال
 والمكلف به هو الايقاع في ثانی الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض
 بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك
 ويتضح هذه المسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة فقال

[illegible]

بایجاد الوجود و ہو محال فمخلط فان المحال ایجاد الوجود بوجود سابق
 لا بوجود محال بهذا الایجاد انتہی و اجاب الابرہی فی حاشیہ شرح
 المختصر عما اورده التفتازانی بقولہ ضمیر ہو عائد الی التکلیف ای طلب ایجا د
 ما ہو موجود ممتنع لان الطلب یتدعی عدم المطلوب کما مر لا الی الایجاد لیرد علیہ
 ان ایجاد الوجود انما یکون محالاً لو کان التأثير سابقاً علی الاثر کما ہو ذہب المعتزلة
 اما اذا کان التأثير عین الاثر فی الخارج او مقرونالہ فلا کما صرح بہ فی الموقف
 انتہی و اجاب الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر عنہ بقولہ قول
 جعل ضمیر ہونی قولہ و ہو محال راجعاً الی الایجاد و لک ان ترجمہ الے
 التکلیف و وجہ ان التکلیف طلب و الطلب یتدعی مطلوباً غیر حاصل وقت
 الطلب علی ما سبق فطلب ایجاد الوجود حسین الطلب محال و انکان وجود
 بهذا الایجاد و یکن ارجاعہ الے ایجاد الوجود و توہم یہ بان یقال لو کان
 التکلیف باقیاً عند وجود الفعل وحدوثہ و ہو یتدعی مطلوباً غیر حاصل عند
 الطلب فان التکلیف المقارن لزمان وجود الفعل تکلیف بایجاد ما قد وجب
 قبل ہذا الایجاد و ہو زمان التکلیف و الطلب فظہر ان ما اورده رحمہ اللہ
 بالمخلط ناشیۃ مما ذکر الشارح المحقق فقہ کرانتہ و انت تعلم ان ایراد
 التفتازانی علی کلام الشارح رحمہ اللہ فی کلام الشارح رحمہ اللہ لا
 احتمال لان یرجع ضمیر ہونی قولہ ہو محال الے التکلیف بل ایجاد الوجود
 متعین للمرجع و ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر و
 اما ما یقال تصحیح ما قال بہ الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل

ان التکلیف متعلق بالذات بالمجموع ای بمجموع الفعل من حیث هو
مجموع وهو ای ذلک المجموع انما يحدث شيئاً فشيئاً على
التدریج واما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التکلیف فیلزم مقارنة اُسے
مقارنة التکلیف بالحدوث ای بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الوجود
لان المجموع انما يوجد اذا وجد اجزاءه الاخير فاما لم يوجد اجزاءه الاخير لم يوجد
المجموع فنع انه ای ان هذا القول لا يتم في الانبياء وهي الامور
الموجودة في الآن الذي هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلاً فانما لا
يحدث شيئاً فشيئاً فليس لها الآن الحدوث فلو بقى التکلیف حال حدوثها
يلزم طلب الوجود فلا يتم قول الاشعري الا في امور لا تكون انبياء صرفة
فاسد فساداً ظاهراً لان الفعل اذا كان مستمداً من اجزاء وستم الى الاجزاء
كان الطلب المتعلق به اُسے بذلك الفعل محلاً الى الاجزاء بحسب
اجزاء الفعل وكل جزء من الطلب باجزاء من الفعل فيتعلق بجزء
من الطلب بجزء من الفعل وكل جزء منه اُسے من الفعل مسبق
بجزء من الطلب فكل جزء من الطلب يكون سابقاً على حدوث جزء
من الفعل واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون
مقارنة الحدوث اُسے هو في آن حدوث المجموع وينبغي ان يعلم ان قوله
فنع انه لا يتم في الانبياء مدرج فيما ذكره الفاضل مسيرزاجان و
ليس من كلامه والاشاعة انه ايهون اُسے بقاء التکلیف حال حدوث
الفعل قالوا في الاستدلال على فهمهم الفعل مقدور متعلق

به القدرة حينئذ لا يحدوث الفعل لانه اى لان الفعل اثر
القدرة واذا كان الفعل اثر للقدرة فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى
كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا فيصح التكليف به اى بالفعل حين
حدوث الفعل اذ لا مانع عن صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة
على الفعل فقدر انتفى المانع حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه
مقدورا حيث قلنا في رد هذا الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل
اثرها اى اثر القدرة فانه اى الشان لا تاثير للقدرة
الحادثة في الفعل عند كراهي عند الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان
القدرة اتحادية عندهم مؤثرة في فعل العبد واذا لم يكن بالفعل اثر للقدرة
لم يكن مستلزما ولو سلم ان بالفعل اثر للقدرة بنسار على التاثير في الصور
المستوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اى كون الفعل اثر للقدرة يستلزم
المقدورية اى مقدورية الفعل حين حدوثه فانه اى فان
الفعل يجب بالاختيار لان الشيء مالم يجب لم يوجب فاذا وجد بالفعل
يكون واجبا والواجب لا يكون مقدورا ولو سلم كون الفعل اثر
للقدرة واستلزم كونه اثر للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور
يصح التكليف به ولا مانع من صحة التكليف بالذلك اى عدم
القدرة بسبب المانع من صحة التكليف لزوم طلب المطلوب الموجود
مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة و
الكل اهل الاهوراء لكن تلك القدرة موجودة قبل الفعل عندنا اى

لا يحدوث الفعل لان
عدم القدرة المانع
عن الفعل فانتفى
المانع عن صحة
التكليف به اى
بالفعل حين
حدوثه وهو معنى
كونه مقدورا
واذا كان الفعل
مقدورا فيصح
التكليف به اى
بالفعل حين
حدوثه فقدر
انتفى المانع
عن صحة
التكليف به
اى بالفعل
حين حدوثه
وهو عدم
القدرة عليه
لكونه
مقدورا
حيث قلنا
في رد هذا
الاستدلال
لا نسلم انه
اى كون
الفعل اثر
للقدرة
يستلزم
المقدورية
اى مقدورية
الفعل حين
حدوثه
فانه اى
فان
الفعل
يجب
بالاختيار
لان
الشيء
مالم
يجب
لم
يوجب
فاذا
وجد
بالفعل
يكون
واجبا
والواجب
لا
يكون
مقدورا
ولو
سلم
كون
الفعل
اثر
للقدرة
واستلزم
كونه
اثر
للقدرة
للمقدورية
فلا
نسلم
ان
المقدور
يصح
التكليف
به
ولا
مانع
من
صحة
التكليف
بالذلك
اى
عدم
القدرة
بسبب
المانع
من
صحة
التكليف
لزوم
طلب
المطلوب
الموجود
مسئلة
القدرة
شرط
التكليف
اتفاقا
بين
اهل
السنة
والكل
اهل
الاهوراء
لكن
تلك
القدرة
موجودة
قبل
الفعل
عندنا
اى

فرضنا انه لا يصلح ما لنا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعة بان
 شرط التكليف عندنا اى عند الاشاعة ان يكون هو اى
 الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اى ضد الفعل متعلقا للقدرة
 ففي تكليف الكافر بالايان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة الكافر
 لكن ضد الايمان الذى هو الكفر متعلق لقدرة الكافر التوبة فوجب بشرط التكليف
 بخلاف خلق اجواهر والاعراض فانه غير مقتدر له اصلا لانفسه ولا ضده فلما
 يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب به صاحب المهور
 بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجحى اهر من العبد اتفاقا
 بين الماتريديه والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايان لزم جواز
 تكليف العبد بخلق اجواهر بل الكافر عندنا اى الماتريديه كالساكن
 اى نظرا الى امكان الايمان منه عندنا كما يمكن الحركة من الساكن و
 عندهم اى عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه
 لعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرين على
 الحركة ولكن لم يتحقق الحركة بينهما بفعل لما منع وان كان المانع في الاول عدم
 الارادة وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان
 اصلا فحاله ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك قال لا اى ليس بكافر
 عند الماتريديه كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا كمن
 المانع وهو الكفر غير ترفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع
 عن الحركة مرفوع عنه وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان

فرضنا انه لا يصلح ما لنا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعة بان
 شرط التكليف عندنا اى عند الاشاعة ان يكون هو اى
 الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اى ضد الفعل متعلقا للقدرة
 ففي تكليف الكافر بالايان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة الكافر
 لكن ضد الايمان الذى هو الكفر متعلق لقدرة الكافر التوبة فوجب بشرط التكليف
 بخلاف خلق اجواهر والاعراض فانه غير مقتدر له اصلا لانفسه ولا ضده فلما
 يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب به صاحب المهور
 بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجحى اهر من العبد اتفاقا
 بين الماتريديه والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايان لزم جواز
 تكليف العبد بخلق اجواهر بل الكافر عندنا اى الماتريديه كالساكن
 اى نظرا الى امكان الايمان منه عندنا كما يمكن الحركة من الساكن و
 عندهم اى عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه
 لعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرين على
 الحركة ولكن لم يتحقق الحركة بينهما بفعل لما منع وان كان المانع في الاول عدم
 الارادة وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان
 اصلا فحاله ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك قال لا اى ليس بكافر
 عند الماتريديه كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا كمن
 المانع وهو الكفر غير ترفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع
 عن الحركة مرفوع عنه وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان

علی التکلیف بالایطاق قلنا فی ردہا الدلیل بانہ منقوض بقدرۃ
 الباری تعالیٰ فانہا ثابتہ فی الازل دون المقدور والا ای وان
 لم یکن منقوضا بقدرۃ الباری ولم یکن قدرۃ الباری ثابتہ فی الازل بدون
 المقدور بل مع المقدور لنم قدم العالم لان المقدور ہوا العالم فلا یقال
 ان القدرۃ صفت متعلقہ بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب بل الصواب ان
 یقال القدرۃ صفت لها صلاحیۃ التعلق بالمقدور والایجاد لہ فلا یتدعی
 وجود المقدور قال امام الحرمین ومن انصف نفسه علم ان معنی
 القدرۃ ہوا التمكن من الفعل وهذا انما یعقل قبل الفعل وقالوا فما لاستدلال
 ثانیاً انھا اے القدرۃ عرض وهو ای العرض لا یبقی زمانین
 کما ہو مذہب الشیخ ابی الحسن الاشعری ومتبعیہ من محقق الاشاعرة والنظام واللحی
 من قدام المعتزلة وان قالت الفلاسفہ وجہور المعتزلة ببقاء الاعراض
 سوے الازمنۃ والحركات والاصوات والوجہ علی الجہائی وابنا لوالہم بدل
 بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات فلو
 نقصت القدرۃ علی الفعل المقدور لعلمت عند حدوث الفعل
 المقدور لان زمان حدوث الفعل غیر زمان ما قبل الفعل فلو وجدت عند حدوث
 الفعل بقیۃ زمانین فاذا اعدمت القدرۃ عند حدوث الفعل المقدور فلم یتعلق
 القدرۃ بالفعل المقدور وہو مستحیل کذا قرره امام الحرمین فی البرہان الشال
 قلنا فی ردہا الدلیل بانہ لا نسلم ان العرض لا یبقی زمانین اذ لم یقیم علیہ دلیل
 نعتمد علیہ ولو سلم عدم البقاء ای عدم بقاء العرض زمانین لکن الذی

ای قدرۃ الباری
 یتنقض بانہ
 کما یثبت فی کل وقت
 عینا لکن فی کل
 وقت واما الدلیل
 علی عدم البقاء
 کما یثبت فی کل وقت
 انہ لا یبقی زمانین
 بل یزول
 رحمہ اللہ تعالیٰ

يقول به لا يقول بزواله لانه بدل بل بحسنة اشأله فالشروط المتعلقة بالفعل
 المتقدرا والتكليف الطبيعة الكلية التي تبقى متواردة الامثال ونوع
 لا تنعدم بتقديمها لبقائها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال
 ثالثا لا يمكن الفعل قبله اى قبل نفسه والا يلزم تقدم اشئ على نفسه فلا
 يكون الفعل مقدورا قبله فاذا لم يست القدرة قبل الفعل وهو اى
 هذا الدليل فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة البارئ تعالى وايضا وصف
 القسرية على نفسه متمتعة بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل
 زمان وجوده في غير مستحيل بل ضرورى والا يلزم الانقلاب من الامكان الى
 الامتناع والانقلاب متمنع كذا فى شرح استاذ الاستاذ وغيره من اشروح
 فرع المسئلة القدرة الواحدة للعبد تتعلق عندنا وعند اكثر المعترفين
 بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدرات العبد
 متضادة كانت او غير متضادة خلافا لله اى للاشعري واكثر اصحابه فان
 القدرة عندهم لاتعلق بالامور المتضادة مطلقا لامعابان تكون نسبة القدرة
 الى الضدين سواء ولا بد لا بان تتعلق اولا بعنود ثم بعنود اخرى بنا على ان القدرة
 عندهم مع الفعل ولازمه له لا قبل الفعل ولا تخلف بينهما فلو تعلقت بالضدين
 معا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما ولو تعلقت
 بالضدين بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذى
 تعلقت به آخر ابل قالوا ان القدرة الواحدة لاتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا
 متضادين او متماثلين او مختلفين لا محال على سبيل البديل بل القدرة الواحدة لا

له قد يستلزم
 وسواء كان يكون
 نسبة الى الضدين
 سواء بالامان
 يتعلق اولا
 بغيره
 نسبة الى الضدين
 من قدرة واحدة
 فضلا عن اجتماع
 من قدرة واحدة

تعلق الابدقودر واحد ذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجد عند صدور
احد المقدورين منا مغاير لما نجد عند صدور الآخر بخلاف الماتريديّة واكثر المعتزلة
فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلّقها
بجميع مقدرات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول ابى باشم من المعتزلة
متروك وادافا حشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلّق بجميع متعلقاتها كالاعتقاد
والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلّق بجميع مقدراتها
من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة من قدرة
القلب وقدره الجوارح يتعلّق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى
وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدره الجوارح يتعلّق بمتعلقاتها
التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في متعلقات
الآخرى لعدم الآلة اى يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب
لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة
رابعة القدرة القلبية تتعلّق بمتعلقاتها ما دون القدرة العضوية فانها تتعلّق
بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندى من المعتزلة
وكثير من الاشاعرة تتعلّق القدرة السحاوية بالقدرة بدلا لانساعا وجمعت المعتزلة
على ان القدرة الواحدة تتعلّق بالتمثلات من جنس واحد من المقدرات على
تعاقب الازمنة والافات مع اتفانهم على انه لا يقع بتلك القدرة
الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد وفق الامام الرازى في المباحث
المشرقية بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجميع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة

القوة المستجعة بشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق
 بالفتدين والمعتزلة اذوا بالقدرة مجردة والقوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
 وتعلقها بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين
 المذهبين لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة احادية عنده غير مؤثرة
 فكيف يصح ان يحل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجعة بشرائط التأثير الا ان
 يقال المراد بشرائط التأثير الشرائط التي حبرت العادة بوجود الفعل المقدر
 عنده **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف
 الى **ممكنة** بصيغة اسم الفاعل من التمكين مفسرة بسلافة الآلات
 و صحة الاسباب وهو اعم من تفهيم الممكنة بالسلامة والصحة تقسيدا
 باللازم لان القدرة الممكنة ادنى مما يمكن به المأمور من اداء المأمور به
 بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا يلزمه سلامة الآلات وصحة الاسباب
 وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة في التوضيح لانهم
 جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يمكن من اداء
 الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يمكن منه بدوتهما الا
 بحرج عظيم في الغالب المصنف في الحاشية انه لا حاجة اليه ليجوز ان يحل
 التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على الشئ كعدم تقدر
 بعض بالصوم في السفر والى **ممكنة** بصيغة اسم فاعل من التيسير
 فاصلة اى زائدة عليها اى الممكنة لزيادة صحة اسباب التيسير فيها
 على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

لقد ورد في قوله
 لا يمكن بان يكون
 من اداء المأمور به
 كان او ماليا
 سلامة الآلات
 الاسباب صحة
 بوجودها في وقت
 في نفس الاطلاق
 ثم ان كان
 الزاد والراحلة
 مع يمكن
 زاد صدر الشريعة
 مع غالبا وكذا
 يمكن على العادي
 يمكن وقدره
 بعض على
 بعض في

باليسر لمحصل السهولة في الاداء باشتراطها وهذا شرطت في اكثر الواجبات
 المالية للابدنية لان ادارتها اشق على نفس من البدنية اذا لمال محبوب
 النفس في حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق والاولى
 اى القدرة الممكنة ان كان الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم اى مع
 ارادة الفعل غالباً على النظم كوقت الصلوة قبل التفتيق فالواجب على
 القادر الاداء للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عينا اى عين ذلك
 الفعل لا خلفه فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلاً او
 نسيها حتى انقضى وقت ادارتها لم ياتر ووجب القضاء ان كان له اى لهذا
 الواجب خلفه الا اى وان لم يكن له خلف كصلوة العيدين مثلاً فلا قضاء
 ولا اثر وان قصص بتقويت الواجب بان جاز وقت الصلوة مثلاً ولم
 يؤد عمداً من غير نوم ولا نسيان مع التذكر انتم هذا القادر مطلقاً سواء كان
 لهذا الواجب خلف او لا ويجب القضاء مع الاثم ان كان له خلف وان لم يكن
 الفعل بها مع العزم غالباً على النظم وجب الاداء للفعل لا بعينه بل ليتبين
 القضاء اى ليظهر الوجوب في القضاء فانه مندرج وجوب الاداء عند
 المحققين كذا في التقرير كالاھلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث لا
 يسح اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغير في الجزء
 الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسح اداءه فالصلوة واجبة عليهم لا الاداء
 بل بقضائها ونهاذهب جمهور الحنفية خلافاً للنفس فانه يقول ان قضاء
 الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب للاداء عليهم عنده لا اعتبار

اى لا اعتبار زفر في جوب القضاء الالهية قد رفا يحتمله الاداء اى في
 مقدار الوقت الذي يحتمله الاداء فعند فوت الاداء فيه يجب القضاء عنده و
 في التحسين لابن الهمام استدلالاً على نذهب جمهور الحنفية ورداً على زفر
 لانه لا قطع بالاختلاف لان الامتداد للوقت بايقاف الله تعالى الشمس
 يعني لا قطع بان ذلك الجزء الذي تمثت فيه الالهية آخر الاجزاء بل كل جزء
 يتوهم معه انه ليس آخر افاى جزء كان منه سلامة آلات بفعل يجب عنده
 التسليم اقول رد الما في التحرير يلزم مما في التحرير ان لا يقطع بالتضييق اى
 يكون الوقت مضيقاً بقيام احتمال الامتداد واما حال انه قد يقطع بالتضييق
 بوصول الشمس الى قريب من الاقبح بالضرورة كما هو ظاهر على اكل فعدم
 استطاع بالتضييق باطل والا يلزم اجتماع التقيضين وبطلان اللازم فيلزم بطلان
 الملزوم والمتيقن عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتضييق وتمنع الضرورة فاعلى
 يعمل على خلافة بل الظاهر ان الحركة الفلكية ان كانت على ما يراه الفلاسفة
 فالقطع بالاختلاف والتضييق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام شمس بالامتداد
 في الاوقات على ما ثبت عندهم بالدلائل المذكورة في المسئلة والافلم
 يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية دائمة على نسق واحد لا بالعقل ولا بالشرع
 بل بالعقل بخلاف السكون وبطوره الحركة في كل لحظة وايضا اقول في الرد على
 اما بازدياد الاجزاء فيتمسح الوقت حينئذ ولا نزاع فيه اى في
 اتساع الوقت بل النزاع في التضييق اذ الكلام في الجزء الاخير على تقدير
 الازدياد لم يبق الاخير اخيراً او الاستدلال بالمد والبسط في الجزء الاخير

تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القلي بترتيب القضاء اذ على نفس الوجوب
لا على وجوب الاداء كما في النائم الى مضي وقت الصلوة وحاصله على ما ذكره
نظام الملة والدين في اشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب وهو لا يقتضي
القدرة كما في النائم والمنع عليه فالجيز الاخير فيه تجب الصلوة باصل
الوجوب واذا لم تحصل تنقل الحكم الى القضاء او على وجوب جز من الاداء
كما في المنقل اذا فسد لان نقل بعد الافساد انما وجب قضاؤه صيانة لما
وجب عليه بعد شروع وهو الجيز المؤدى وكذا في الجزر الاحسير من الوقت
وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سعة لكن يجب فيه جيز من
الواجب واذا لم يات بجيز من الواجب فيجب عليه القضاء اداء بحق ما
وجب الا ان الوجوب في النقل بالشروع وههنا قبله فتدبر بعد
اشارة الـ الى انه لا دليل على وجوب جيز من الواجب لان الشرع
انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهى القدرة الميسرة التي يجب
يسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتعقيد بها اى بهذه
القدرة الوجوب ويشترط بقاؤه هذه القدرة بقاؤه الواجب فما دامت القدرة
باقية يبقى الوجوب واذا افاقت هذه القدرة سقط الواجب عن الزمة ولم
يبق واجب بخلاف الممكنة اذ لغواها لا يسقط الواجب عن الزمة فان فعل
سقط الاثم وان لم يمتدرا صلا لبقية الزمة مشغولة ويواخذ في الآخر
ولذا حكموا ببقاؤه الحج مع فوات الزاد والراحلة فانما فدية ممكنة وكذا لا
تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها فدية ممكنة او لا

اعتناء الامن الغنى كذا في شرح أمستاد الاستاذ وذكر التقنازاني في
التلويح ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداً كانت شرطاً
محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاء البقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود بشرط
الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط في معنى العلة لانها غيرت صفة
الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يحجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة
العسر فاشترط في القدرة الميسرة واوجبه بصفة اليسر فاشترط دوامها نظراً الى معنى
العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشترع الا بتلك الصفة
فهذا شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون
الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى
كالزكاة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المؤدى في الزكاة
شيء قليل من كثر لان ربع العشر خمسة دراهم من مائتين مئة بعد الحول
ولهذا اى لكون وجوب الزكاة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكاة بالهلاك
اى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن يعني بعد ما تمكن من اداء الزكاة بعد
الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يمتنع الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً
للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان
قيل ففي صورة الاستهلاك بان يمتنع المال في حاجة او يلقه في البحر قد تهفت
القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب لضمان فجاوبه ان شرط بقاء القدرة الميسرة انما

على قوله ولا تسقط
اذ خلافاً لما في قيا
على الاستسكان وبه
الغنى فان كان ذلك
فصل في القدر
بأنه لا يملك
بأنه لا يملك
بأنه لا يملك

كان نظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يقط الوجوب عنه
 او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقدير اجراً على التعدي ورد الما قصد ه
 من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير وانتفى وجوب الزكاة بالدين
 يعني اذا كان صاحب المال مدبونا لم تجب عليه الزكاة اذا المال حينئذ مشغول
 بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر **مسئلة** لا تشترط القدرة
 الممكنة للقضاء اي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا اي عند
 احقية فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يجز فملك المال لا يقط عنه الحج لا
 الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يمكن به على هذا السفر
 غالباً لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لاجزاء التكليف
 لا غير وقد تحقق اتجاه التكليف لاجباب الاداء حين وجود القدرة ووجوب
 القضاء والتكليف به يس وجوباً متجدداً وابتداءً بتكليف بل هو بقاء ذلك الوجوب
 الذي كان للاداء وبقائه للتكليف الاول لا لحد السبب اي بسبب وجوب
 القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بغير
 حديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجوبه بقاء وجوب الاداء لا وجوب
 آخر غيره لا يجب تكرار القدرة التي هي شرط الوجوب لعدم تكرار الشروط
 واذا لم تكن القدرة المشروطة لوجوب القضاء يجب في النفس الآخر
 من العمر قضاء جميع المتروكات من الواجبات كالصلوة والصوم مع
 عدم القدرة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة مفقودة غير قدرة الاداء
 لحياتهم المكلف بالترك اذ ترك القضاء بلا اخل يجوز للترك فمن

لا يقطع
 واستحقاق الدين اذ في
 لو كان الدين اذ في
 الزكاة لعدم الجبر لان
 في القدرة بالمال واجب
 في حاله لان المال واجب
 به بعض الدين كاذب
 بان وجوب الزكاة
 منه انفسه وهو متعلق بالدين
 والقدرة لا بغيره
 لا ابتداء بل بقاء
 من قدره
 قال عليه السلام
 من كان منكم
 شيئا فترك قضاءه
 آخروا في اجرة باخذ
 ما على ان القضاء
 ما في حيز الاداء
 افضل من غير
 فروع وجوب القضاء
 من تركه

فات عنه الصلوة مثلاً فترك قضاها إلى آخر وقت الحيوة بلا عذر بناه على
 ان القضاء موسع ينبغي ان لا ياثم لان الوقت الآخر وقت فيتحقق لا يثب
 فيه فقد قاتت القدرة فالقضاء غير واجب وترك غير الواجب لا ينفى
 الى الاثم وقد جمعوا على التاثير اى تاثير التارك للقضاء بعد
 ما فات عنه الاداء ولا يخفى عليك ان القدرة الممكنة للقضاء عند الشايطين
 ليست بشروط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض اوقاته وقد تحققت
 في صورة الترك بلا عذر فالتاثير يتحقق وتدرج متجددة ثم كان يرد على عدم
 اشتراط القدرة للقضاء انه ينفى الى تكليف ما ليس في وسع العبد قد قال
 الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها اجاب بقوله فيحصل يكفلا لانه بالاداء
 وقد خصصه بالاداء بنصوص قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام
 اخرج قضاء الصلوة كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
 فليصلها اذا ذكرها فان تلك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول
 في رد هذا الدليل اذا وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير
 من الوقت بان صار اهل فيه فالاداء غير متدور له وعدمت القدرة
 في القضاء بان مات قبل القضاء فالتاثير لازم على مذهب الحنفية و
 هو مشكل لعدم تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتاثير
 بترك الواجب انما يتفرع على التقصير وكون تاخير القضاء جائزاً
 لان القضاء موسع ولا تاثير بالاجازة ويقال في توجب الاثم مدار
 الاثم على نفس الواجب لا على وجوب الاداء كما فهم المعترض من

الحق في القضاء قضاء
 ان قضاء الصوم قد
 تعالى عنه من البهم
 قضاء الصلوة والصلوة
 نام عن صلوة او نسيها
 فليصلها اذا ذكرها
 في الاخير من الوقت
 وكان تأخير القضاء جائزاً
 لا يوجب وجوب الاداء
 وعلى هذا فالتاثير
 لا يوجب الاثم

هذا هو المكلف الذي
يقوم المكلف فسيأتي توقف
على الاشتغال بالان يكون
بأنه مكلف ولا يلزم الاداء
وعدم تكليف الكفار وال
المذنبين

الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس الوجوب يتحقق وهو
قد يتحقق عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب الاداء لا نفس الوجوب
ولما كان نفس الوجوب يتحققا ومقتضاه طلب الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل
اشتم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب
عن وجوب الاداء فتأمل انتهى وتقال ان يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب
بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع في المحكوم عليه

باب الرابع في المحكوم عليه

في المحكوم عليه وهو المكلف اذ الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه
بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لتلايتهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع
على ما يتعارفه المنطقيون وهو بهنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه ذلك
كذاني شرح نظام الملة والدين مسئلة فهم المكلف الخطاب
شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالسلي والنائم والمجنون والسكران
وغيرهم عندنا اي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية
وبه قال كل من منع التكليف بالاحمال كما نص عليه القاضى عيسى في شرح
المختصر والمراد بفهم المكلف بصورة بان يتصور الخطاب قدما يتوقف عليه الاشتغال
لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والالزم الدور ولزم ان لم
يكن الكفار مكلفين كذا ذكره التتازاني في شرح الشرح والابهرى في حاشية
شرح المختصر بالزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من

العلم والمعلوم على الآخر في التحقق كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية
 شرح المختصر واما لزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا
 ذكر العلوي في حاشية شرح الشرح وقيل اشتراط الفهم للتكليف متقوض بالتكليف
 بمعرفة الله وتقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون
 العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى وادقلا جاز ان يكون مجاردا
 بعد حصول الامتناع بتحصيل المحاصل فيكون واردا قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع
 على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل
 فقد كلف بشئ وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقض في حاصل تاج الدين
 الارموي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مستثنى من هذا الاشتراط
 لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف بالخطاب شرط التكليف الا في اول
 الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكرنا تارة في شرح الشرح فعلى هذا
 اى على ارادة تصور الخطاب قد راي توقف عليه الامتناع من فهم الخطاب
 لا التصديق به للاحاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن
 حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب عنه ابن التلمس في ثم القرا في
 بان الامر بالمعرفة التفضيلية يوجب المعرفة الاجمالية ووافقنا في الاشتراط
 بعض المجوزين لتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء
 وهو محدود ههنا نص عليه ابن الحاجب في المختصر والقاضى عصفه في شرحه وفي البير
 وافقنا اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج
 ان القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا التكليف الغافل لكن الاستوى في

شرح المنهاج تعقبها بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا شحري ههنا
 قولان نقله ابن التلمسانى وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
 الوقوع اى وقوع الفعل منه اى من المكلف امثالاً اى لابل
 وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتداء
 اى لاجل الابتلاء بالحزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيقة كما يراه قائل التكليف
 بالمحال و هو اى طلب الوقوع امثالاً او ابتلاء من لا شعور له به اى
 بالطلب محال لانه اى طلب الوقوع امثالاً او ابتلاء وقوع العلم اى
 علم ذلك المطلوب لان طلب شئ من شخص هو لا يعلمه باطل ضرورة وطلب المحال
 محال على ما مر في المسئلة الاولى من الباب الثالث فتكليف بالافهم
 له يكون محالاً وذكر استاذ الاستاذ في الشرح وهذا لا ينتهض من قائل التكليف
 بالمحال لانه لا يسلم على ربه ان طلب المحال محال فلا يمكن ان يستدلوا بهذا
 فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف من لا
 شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة قتال وفي قوله فتال
 بعد اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعري كلام الفاضل ميرزا جان
 في حاشية شرح الحق قيل في حاشية شرح المختصر ميرزا جان اللازم
 من الدليل المذكور ان التكليف اى تكليف من لا يفهم بشرط عدم الفهم
 اى عدم فهمه محال لا في زمان عدله اى عدم الفهم اذا الفهم في
 في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم في زمان
 عدم فهمه تكليفاً بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

عدم انعم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر
وكذا بالفعل المأمور به من ضرورية ريات حقيقة التكليف ضرورة
تصور الامتنال والابتداء فوجه اے وجود التكليف بدون اى بدون
العلم محال لانه وجود الشرط بدون اشرط وهو محال في المحال محال في جميع
الافاق فالتكليف بدون انعم محال في وقت عدم انعم وان كان
انعم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم يتوقف على استحالة
انعم بل على فقدانه واستدل في مختصر ابن الحاجب وتخريجه ابن الهمام
وغیره بما يدل مزيف على ان انعم شرط التكليف بانه لو صح تكليف
من لا انعم لصح تكليف البهائم من الخيل والبغال والحمير وغير ما
اذ لا مانع عن التكليف يتدرو ويتخيل اى يتصور في البهائم الاعدام
الفهم وهو اى عدم انعم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط انعم
للتكليف قيل في شرح الشرح ان هذا اى عدم كون مانع يقدر في البهية
غير عدم انعم معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط
آخر وقيل في حاشية ميرزا جان لتزيف هذا الاستدلال يمكن ان يقال
هذا ممنوع بل لعل لما ينفع عن التكليف عدم اصل انعم او عدم استعداد الفهم
لانهم المكلف به ولا نزاع في اشتراطه اى في اشتراط اصل انعم واستعداده
ولا يوجد اصل انعم واستعداده في البهائم بخلاف ذوى العقول فقياس
البهائم على ذوى العقول قياس مع الفارق اقول لا يصح انه لا نزاع في
اشتراطه بل فيه اى في اشتراطه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط

الحق قوله لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر
وكذا بالفعل المأمور به من ضرورية ريات حقيقة التكليف ضرورة
تصور الامتنال والابتداء فوجه اے وجود التكليف بدون اى بدون
العلم محال لانه وجود الشرط بدون اشرط وهو محال في المحال محال في جميع
الافاق فالتكليف بدون انعم محال في وقت عدم انعم وان كان
انعم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم يتوقف على استحالة
انعم بل على فقدانه واستدل في مختصر ابن الحاجب وتخريجه ابن الهمام
وغیره بما يدل مزيف على ان انعم شرط التكليف بانه لو صح تكليف
من لا انعم لصح تكليف البهائم من الخيل والبغال والحمير وغير ما
اذ لا مانع عن التكليف يتدرو ويتخيل اى يتصور في البهائم الاعدام
الفهم وهو اى عدم انعم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط انعم
للتكليف قيل في شرح الشرح ان هذا اى عدم كون مانع يقدر في البهية
غير عدم انعم معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط
آخر وقيل في حاشية ميرزا جان لتزيف هذا الاستدلال يمكن ان يقال
هذا ممنوع بل لعل لما ينفع عن التكليف عدم اصل انعم او عدم استعداد الفهم
لانهم المكلف به ولا نزاع في اشتراطه اى في اشتراط اصل انعم واستعداده
ولا يوجد اصل انعم واستعداده في البهائم بخلاف ذوى العقول فقياس
البهائم على ذوى العقول قياس مع الفارق اقول لا يصح انه لا نزاع في
اشتراطه بل فيه اى في اشتراطه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط

انهم للتکلیف هم المجوزون للتکلیف بالمحال لا غیرهم وتکلیف من لا استعداد
 له ليس بابعد من التکلیف بالمحال فهم لا يمنعون عن تجوز تکلیف من لا استعداد له
 قال استاذ الاستاذ في الشرح هذا غير واثق فان هذا القدر لا یکن فی ثبوت
 النزاع بل لا بد من نقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجیزین والا فلا وجه له بل
 الحق فی تزویف هذا الاستدلال علی رأیه ای علی رأی المجوزین للتکلیف
 بالمحال منع بطلان التالی یعنی قوله صح تکلیف البهائم باتا لانهم عدم
 صحة تکلیف البهائم فان تکلیف البهیمۃ بشئ ليس بابعد من تکلیف
 الانسان بالجمع بین النقیضین واذ جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا ذلك
 قال استاذ الاستاذ فی الشرح واما علی ما هو الحق فی الواقع فلا مسأغ
 لمنع فان بطلان التالی ضروری وجمع علیه علی ما نقلوا انه لا نزاع فيه قال
 اتقی السبک فی شرح المنهاج الحق الذی یرتضیه مذهبنا ان من لا یفهم انکان
 لا قابلیة له کالبهائم فامتناع تکلیفه مجمع علیه علی ان عدم استعداد اسی
 استعداد الغم فی البهیمۃ مع تماثل الجواهر کلها انسانا کانت او بهیمۃ
 لان کلها مؤلفۃ من جواهر فردة لا غیر والروح ایضا جسم مؤلف منها عند اکثرهم
 لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانه لا قصور من جهة القابل کما عرفت وحکم
 الافراد المتماثلة واحد یعنی ان کل ما یصح علی واحد یصح علی الآخر فلما تحقق
 الاستعداد فی الانسان تحقق فی البهیمۃ و ایضا مع ان کل شیء یخلق الله
 تعالی اختیارا لا یجبا با محل تامل فان الله تعالی قادر علی کل
 ممکن وهو علی کل شیء قدیر فهو قادر علی ان یجعل البهیمۃ فاهمة ففی البهیمۃ

استعداد الفهم فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفعة هو الاستعداد
العادي لا الاستعداد الغير العادي فيجوز ان يكون المانع عن التكليف في
البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً والذاهبون الى عدم
اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذاهبهم اولا
لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و
قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه فلو
طلق امرأته في حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفساً في حالة السكر وجب عليه
القصاص او الدية واتفقوا انه تلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه
الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهمام في التحرير واولاده
فلو قال لامرأته والله لا اقر بك اربعة اشهر في حالة السكر كان مولى مع ان السكران
فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
وافلافه واولاده ليس من قبيل التكليف بل هو اي هذا الاعتبار من قبيل
ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعني اذا وجب السبب وجد
السبب كاعتبار قتل الطفل واتفقوا فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
بالعلم عليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالمصوم مراى كريط وجوب الصوم بشهود
الشهر وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او غيره
من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وفضلاً لزوم الصوم بشهود
الشهر من غير ان يكون مكلفاً به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب بان
هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اي اسلام السكران وقد كان الاسلام

لقد قد قالوا في
الحديث ان يقال
المنفعة هو الاستعداد
العادي لا الاستعداد
الغير العادي فيجوز ان
يكون المانع عن
التكليف في البهيمة
عدم استعداد الفهم
على سبيل العادة لا
عقلاً والذاهبون الى
عدم اشتراط الفهم
في التكليف قالوا في
الاستدلال على مذاهبهم
اولاً لو كان فهم
المكلف الخطاب شرطاً
لصحة التكليف لم
يوقع تكليف من لا
يفهم وقد وقع
تكاليف من لا يفهم
لانه كلف السكران
حيث اعتبر طلاقه
فلو طلق امرأته في
حالة السكر لطلقت
وقتله فلو قتل
نفساً في حالة السكر
وجب عليه القصاص
او الدية واتفقوا
انه تلف مال الغير
وجب عليه الضمان
كما نص عليه
الامدي في الاحكام
وابن الحاجب في
المختصر وابن
الهمام في التحرير
واولاده ولو قال
لامرأته والله لا
اقر بك اربعة اشهر
في حالة السكر كان
مولى مع ان السكران
فرد من افراد من
لا يفهم قلنا في
جواب هذا الاستدلال
ان اعتبار طلاقه
وقتله وافلافه
واولاده ليس من
قبيل التكليف بل
هو اي هذا الاعتبار
من قبيل ربط
الاحكام والمسببات
باسبابها يعني
اذا وجب السبب وجد
السبب كاعتبار
قتل الطفل واتفقوا
فانه سبب لوجوب
الدية والضمان
من العلم عليه
وهو غير مكلف
به قطعاً بل كالمصوم
مراى كريط وجوب
الصوم بشهود
الشهر وان لم يكن
مكلفاً بالاداء
كالحائض فاذا
صدر الطلاق او
غيره من التصرفات
عن السكران وقع
ولزم ذلك شرعاً
وفضلاً لزوم الصوم
بشهود الشهر من
غير ان يكون
مكلفاً به في حالة
السكر اقول في رد
هذا الجواب بان
هذا الجواب يشكل
بصحة اسلامه اي
اسلام السكران وقد
كان الاسلام

ليس يكفر بل التزامه فلهذا لم يرد في الردة ليس برودة بل التزامه ترجيحاً لجانبا لا سلام
وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضا
بانه تكليف لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربته فيجهر بطلانك
وقتلك واطلاقك فان اردت ان تأس من هذه فاياك والاسكار فتأمل
انتهى والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال
على نهم ثانياً مطابقاً لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشريعة في
التفقيح وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غير ذلك قال الله تعالى لا تقربوا
الصلوة الاية يعني وانتم مكاسب حتى تعلموا ما تقولون فكيف حال السكر
بالتزك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن هذا
الاستدلال ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم
الفهم للخطاب بل فيه اى في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي فهم
الخطاب في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مبشرين بالصلوة
حالة السكر ومباشرتهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اى الفهم في الجملة
حدة اى حد السكر في حرمة الصلوة باختلاف الكلام والهديان لا بالاندان
الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتباراً بيجنيفة عدم
التمييز اى زوال مهتل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من
السماء في الحد اى في حد السكر الموجب للحد اى العقوبة المرتبة على شرب
احتياط اذ لو ميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة عدم

لقد
بن في بيان
اى لا يدل
على التكليف
فهم خطاب من
فيه دليل انهم
الذاهبون

سكاري كقولهم لانت وانت ظالم اى لا تظلم فموت ظالما هذا
 اى حذوا مسئلة المعلوم اى من ليس بموجود بفعل
 بل يوجد فى الاستقبال مكلف وهذه العبارة آسن من قول الامام المحدث
 يجوز ان يكون مامورا وقول ابن الحاجب الامر متعلق بالعدم لان التكليف
 اعم من الامر ومثلهما عبارة البيضاوى فى المنهاج المعلوم يجوز الحكم عليه لان
 الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة خلافا للمعتزلة بل سائر
 الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامد فى الاحكام والبيضاوى فى
 المنهاج واقاضى عضد فى شرح المنقصر وابن امير الحاج فى التقرير
 والمراد من تكليف المعلوم التعلق العقلى وهو ان المعلوم الذى علم الله
 تعالى انه يوجب بشرائط التكليف توجه عليه حكم من غير تجدد وطلب آخر
 فى الازل بما يفهمه ويفعله فيه لا يزال لا يتعلق بالتخيلى اى ليس المراد
 من تكليف المعلوم تخيىر التكليف فى حال عدمه بان يطلب منه الفعل
 فى حال عدمه بان يكون فهم او الفعل فى حال عدمه كذا ذكره ابن الحاجب
 فى المنقصر واقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول ليس معنى كون المعلوم
 مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز ان يكون
 الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك
 الامر فى الغفلة وذكر الامدى نحوه فقال التكليف معناه قيام الطلب القديم بذات
 الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعلوم بتقدير وجوده وتهية فهم الخطاب
 فاذا وجد تهيا للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والدليل لنا اى

الحق والحق
 وهو ان المعلوم
 الذى علم الله تعالى
 انه يوجب بشرائط
 التكليف
 هو الذى لا يزال
 لا يتعلق بالتخيلى
 اى ليس المراد
 من تكليف المعلوم
 تخيىر التكليف
 فى حال عدمه

للاشاعة على نذيرهم ان المعدوم يتعلق به التكليف والاى وان لم يتعلق
التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا ثابتا فى الازل لتوقفه اى
لتوقف التكليف على التعلق ولو عقليا فالتعلق لا ينفك عن التكليف سواء
كان التعلق من حقيقة التكليف وجزاؤه كما يشترط كلام ابن ابي حبيب فى المختصر
او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف فى الازل
لان المتعلق معدوم وكان التعلق حادثا واذا كان التعلق حادثا كان التكليف
حادثا لا ازليا وهو اى التكليف ازلى لان كلامه تعالى ازلى لا متناهي
قيام الاحداث بذاته تعالى يعنى لو لم يكن الكلام ازليا لكان حادثا
وهو صفة له تعالى فيكون قائما بذاته تعالى فيلزم قيام الاحداث بذاته تعالى
وهو ممكن ومن كلامه امر ونهى وخبر وغيره والامر والنهى تكليف فيكون التكليف
ازليا وقد اختلفت العلماء فى الكلام فقالت المعتزلة ان كلامه تعالى
عبارة عن المنظم من الحروف والاصوات المسموعة الدالة على المعانى
المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى كونه متكلما انه خالق
الكلام فى بعض الاجسام وحتمه وبعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما
فيه من ايهام المخلوق بمعنى الافتراء وجوزوا الجمهور منهم ثم المختار عندهم وهو
نذهب ابى باسم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف
ولا يحتل البقاع حتى ان ما خلق برقومه فى اللوح المحفوظ اكتب فى المصحف
لا يكون قسرا انا وانما القرآن ما تدره القارى وخلق الله البارى من الصوت
النقطة والحروف المنتظمة ونذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف

حضور مأمور ومنه ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس ما هو سفة
وعبث لانه منزله عنهما بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك ساساً
مأمور يعمل به ويتقوله الـ المأمورين المتأخرين قلنا في جواب هذا الاستدلال
كما هو المشهور من الجهور نض عليه التفتازاني في شرح المقاصد والفاضل مهيو
في حاشية شرح المختصر باننا لا نسلم لزوم السفة والعبث وانما يلزم ذلك
اي السفة والعبث لو كان الطلب للفعل من المعلوم في الازل بتجيزا بان
يأتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعلوم مكلفاً واما لو كان الطلب
ممن سيكون بان يأتي الفعل على تقدير الوجود فلا يلزم السفة والعبث كما مر
الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اے في حق المحدثين في زمانه الشريف
من المكلفين الذين يولدون الى يوم القيامة وبذلك اجواب اندفع ما
قيل في حاشية شرح المختصر لميزاجان ان تحقق التعلق بدون تحقق
المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة وان الاضافة لا تتحقق
بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للامر والنهي وذلك اي اندفاع
ما قيل لان الامتناع اے امتناع تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق
في الخارج في التعلق المستبين وهو يكون بالطلب تجيزا وهو في تعلق
الامر والنهي بالمعذور ليس بمبرر واما التعلق العقلي الذي هو المراد فيحقق
في الازل لا امتناع لمتحققه بدون تحقق المتعلق في الخارج فيكفي له اي
للتعلق العقلي العلم بالمتعلق فتدبر لعل اشارة الـ انه يلزم من هذا
ان الكلام الازلي الذي هو كلام نفسي لا يكون فيه تجيزا التكليف والكلام

لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى
ما هو سفة وعبث لانه منزله
عنهما بخلاف امر الرسول عليه
السلام فان هناك ساساً
مأمور يعمل به ويتقوله الـ
المأمورين المتأخرين قلنا في
جواب هذا الاستدلال كما هو
المشهور من الجهور نض عليه
التفتازاني في شرح المقاصد
والفاضل مهيو في حاشية
شرح المختصر باننا لا نسلم
لزوم السفة والعبث وانما
يلزم ذلك اي السفة والعبث
لو كان الطلب للفعل من
المعلوم في الازل بتجيزا بان
يأتي الفعل في حال عدمه
وهو ليس معنى كون
المعلوم مكلفاً واما لو كان
الطلب ممن سيكون بان
يأتي الفعل على تقدير
الوجود فلا يلزم السفة
والعبث كما مر الرسول
صلى الله عليه وسلم في
حقنا اے في حق
المحدثين في زمانه
الشريف من المكلفين
الذين يولدون الى يوم
القيامة وبذلك
اجواب اندفع ما
قيل في حاشية
شرح المختصر
لميزاجان ان
تحقق التعلق
بدون تحقق
المتعلق
ممتنع
ضرورة
لان
التعلق
اضافة
وان
الاضافة
لا تتحقق
بدون
المضاف
اليه
وهو
المكلف
المتعلق
للامر
والنهي
ولذلك
اي
اندفاع
ما
قيل
لان
الامتناع
اے
امتناع
تحقق
التعلق
بدون
تحقق
المتعلق
في
الخارج
في
التعلق
المستبين
وهو
يكون
بالطلب
تجيزا
وهو
في
تعلق
الامر
والنهي
بالمعذور
ليس
بمبرر
واما
التعلق
العقلي
الذي
هو
المراد
فيحقق
في
الازل
لا
امتناع
لمتحققه
بدون
تحقق
المتعلق
في
الخارج
فيكفي
له
اي
للتعلق
العقلي
العلم
بالمتعلق
فتدبر
لعل
اشارة
الـ
انه
يلزم
من
هذا
ان
الكلام
الازلي
الذي
هو
كلام
نفسى
لا
يكون
فيه
تجيزا
التكليف
والكلام

اللفظي فيه تجزئ التكليف فكيف يصح تخرجه بان النفس مدلول اللفظي قيل
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان في رد استدلال الذاهبين الى ان المعلوم
 ليس بمكلف السفه والعبث من صفات الافعال والكلام النفس عندهم
 اى عند الاشاعرة من قبيل الصفات اى الذاتية لا من صفات الافعال
 فلا يتصف الكلام النفس بهما اى بالسفه والعبث اقول في جواب
 هذا الرواى اننا لا نسلم ان الصفات مطلقاً لا تتصف بالسفه والعبث بل بعض الصفات
 ايضاً تتصف بهما كيف والامر طلب اى طلب الفعل من المأمور والطلب
 يتصف بهما اى بالسفه والعبث اجماعاً بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله الكلام
 النفس لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازى قال ان كلامه تعالى في الازل
 خبر وموجع البواقي اليه لان الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب
 والنهي بالعكس وعلى هذا القياس كذا ذكر التفتازانى في شرح المقاصد وقال
 بعض الاشاعرة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان
 فلانا اذا وجد بشروط التكليف صار مكلفاً بكذا او كون الامر معناه الاخبار بفتلة الامام
 في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب فخرهم به صاحب الحاصل فنتجعه
 البيضاوى في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في الكتابين المذكورين
 في اوائل الامر والنتى في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في مسئلة
 السابعة عشر وفي معالم اصول الدين في مسئلة الثامنة عشر قال في المحصول
 هنا وهو شكل من وجهين احدهما انه لو كان خبر الطريق اليه التصديق والامر لا يتطرق
 اليه ذلك الثانى انه لو اخبر في الازل لكان اماناً بخير نفسه وهو سفه او غير

العوارض لا من بدو الا مروها هنا لتقسيم بعد عوارض العوارض ولما كان عوض
العوارض فيما لا يزال بحسب العلاقات الحادثة لاني الازل لزم ان لا يتحقق التقسيم
لا يزال بدون قسم ما دام في الازل قبل ما لا يزال فلا عوض للعوارض فلا
تقسيم ولا اقسام حتى يلزم من القول بوجود شئ المتقسم بعد عوارض العوارض
في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المتقسم بدون قسم ما وايضا لا يكون
المعدوم حينئذ اى حين كانت الاقسام عوارض الكلام لا النواصه مكلفا
اذ لا تكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد
اجاب المصنف عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيد يلتزمه فيندفع عنه يعنى لعل ابن
سعيد يلتزم عدم كون المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد
لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك
لا توجه للايراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال هذا
الكلام مستخلصا عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا عما يريد على
ازلية الكلام لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من
شرح المواقف وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيره من الكتب الكلامية وقد قرر
بعض الشرح كلام المصنف بانه ايضا يلزم على مذهب عبد الله بن سعيد ان لا يكون المعدوم
حينئذ اى حين وجد الكلام ولم يصير امر او نهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا تعلق
لكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
والذاهيون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على مذهبه

شرط وقوعه اى وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتقار شرط وجوبه
 فان الامر اذا علم انتقار شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عند وقته اى عند
 دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتقار وعلم الانتقار مستحب في وقت الفعل
 لان العلم بالانتقار في غير وقته لا مدخل له في توجيه التكليف وعدمه كما هو اللد تعالى
 رجلا الصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اى بذلك الفعل ام لا قال
 الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اى امام الحرمين نض عليه
 التاج اسبكي في جميع اجوام وقد استبعد الامام الرازى هذا الخلاف من امام
 الحرمين وفي صورة الجهل من الامر عن انتقار شرط وقوعه كما هو السيد عبده
 بخياطة ثوب غذا جابلا عن بقار حياة الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نض عليه
 ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جميع اجوام وابن الهمام في التحرير وغيرهم في
 غير ما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكرين انه ان
 جهل الامر بانتقار شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبني اما على جعل المسئلة
 متنادلة لامر السيد مثلا عبده او على المراد ان جهل الامر بانتقار الشرط لا يضر صحة
 التكليف بالفعل الشرط وان كان هذا الجمل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير
 متصور انتهى لا يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث
 في مسئلة امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف
 بما علم الله تعالى انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كمالا يقع من المكلف فانتفاء
 شرط من شروطه من ارادة قل يمة كإرادة الله تعالى او ارادة حادثة
 كإرادة العبد واثار به اسل الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال

قال الجمهور في غير ما قاله
 والاعلم ان الامر اذا علم انتقار
 شرط وجوبه لم يتحقق التكليف
 عند وقته اى عند دخول وقت ذلك
 الفعل وهو متعلق بالانتقار وعلم
 الانتقار مستحب في وقت الفعل
 لان العلم بالانتقار في غير وقته
 لا مدخل له في توجيه التكليف
 وعدمه كما هو اللد تعالى
 رجلا الصوم يوم علم موته قبله
 هل يصح التكليف به اى بذلك
 الفعل ام لا قال الجمهور يصح
 التكليف به خلافا للمعتزلة
 والامام اى امام الحرمين نض
 عليه التاج اسبكي في جميع
 اجوام وقد استبعد الامام
 الرازى هذا الخلاف من امام
 الحرمين وفي صورة الجهل من
 الامر عن انتقار شرط وقوعه
 كما هو السيد عبده بخياطة ثوب
 غذا جابلا عن بقار حياة الى
 غد يصح التكليف به اتفاقا
 كما نض عليه ابن الحاجب في
 مختصره والسبكي في جميع
 اجوام وابن الهمام في التحرير
 وغيرهم في غير ما قال
 الفاضل ميرزا جان في حاشية
 شرح المختصر ثم اعلم ان ما
 ذكرين انه ان جهل الامر
 بانتقار شرط وقوع الفعل
 صح التكليف اتفاقا مبني
 اما على جعل المسئلة متنادلة
 لامر السيد مثلا عبده او على
 المراد ان جهل الامر بانتقار
 الشرط لا يضر صحة التكليف
 بالفعل الشرط وان كان هذا
 الجمل من جهة ان الامر هو
 الله سبحانه غير متصور
 انتهى لا يقال كما قال ابن
 الهمام في التحرير وقد تقدم
 في الباب الثالث في مسئلة
 امتناع التكليف بالمحال ان
 الاجماع منعقد على صحة
 التكليف بما علم الله تعالى
 انه لا يقع من المكلف ومعلوم
 ان كمالا يقع من المكلف
 فانتفاء شرط من شروطه من
 ارادة قل يمة كإرادة الله
 تعالى او ارادة حادثة كإرادة
 العبد واثار به اسل الخلاف
 المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة
 من ان الافعال

اما مستندة الى ارادة الله تعالى القديمة احوار احوار العبد المحادثة كذا قال الفاضل
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وذكر الابرار في حاشية شرح المختصر
 وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهي ارادة الله
 تعالى لان ما لم يشأ لم يكن وبالارادة المحادثة وهي ارادة العبد والا لم تكن
 اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع الطاعة
 من العاصي مراد الله تعالى مع انتفاء وقوع المعاصي منه ليس مراد الله
 تعالى مع تحققه انتفاء وقال التفتازاني في شرح الشرح يعني لا خلاف في
 ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع بخلاف في انه ارادة الله او
 ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعني قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر
 من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حاوثة على اختلاف القولين
 فبعد انتفاء ارادة الله تعالى عالم بكل شئ فاعلم بانتفاء الارادة التي هي شرط وقوعه
 وعلى صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انتفاء
 شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين ههنا
 منا قضية لما نقلوا ههناك من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر
 الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين
 بيني القاضي عند نقل الاجماع حيث قال في شرح المختصر والاجماع
 منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه اي التكليف
 المذكور ممتنع لغيبه فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي لا
 على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الاستناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتقار شرط وقوعه عند وقتة في الوقوع اى في وقوع التكليف
 به بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذاتية
 وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة في قوله بل يصح التكليف به الوقوع وفي مسئلة الاجماع
 الامكان الذاتى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يسا عدة كلام القوم فان
 الاسنوى صرح في شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع
 اتفاقا والتفتازانى قال في شرح الشرح بالترقى على قول القاضى عضد والاجماع
 منعقد على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتى و
 دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضمير انه في قوله وان ظن
 قوم انه ممتنع غيره استمر راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط
 المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف والحق في دفع المناقضة التوفيق بين
 نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قاله التقي السبكي في شرح المنهاج
 من ان ما علم انتقار شرطه على تعيين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه حين إطلاق
 التكليف كالحيوة والتميز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثانى ما لا يتبادر اليه
 كتعلق علم الله بان زيد الايو من فان انتقار هذا التعلق شرط في وجود ايمانه لكن
 السامع يفتنه بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الامام
 ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه الدليل لنا على منهج الجمهور
 من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى تمت
 شرائط وجوبه وعلم الامر انتقار شرط وقوعه عند وقتة لم يعلم احد من المكلفين
 انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل

بما علم الأمر انتقار شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطاً في التكليف لان ما عدم
 شرطه اى ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح الشرح
 حين ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتف اذا الامكان
 شرطاً للتكليف قلنا في اجواب عن هذا الاستدلال ان الشرط الامكان العادى
 اى الامكان الذى هو شرط التكليف ان يكون مما يتأتى فعله عادة عند حضور
 وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه
 بالفعل وهذا تصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب والقاضى عضد
 بان الذى اختلف في كونه شرطاً للتكليف بالفعل هو الامكان العادى و
 ليس الامر على ما زعمه العلامة قطب الدين الشيرازى في شرح المختصر من انه الامكان
 الذاتى كذا افاد الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فان عنواناً بالامكان في
 قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعى لا السلم انتقار اللازم اذا الامكان
 الوقوعى ليس شرطاً للتكليف وان عنوانه الامكان العادى لا السلم الملازمة لان
 عدم الشرط بالفعل لا يتأتى الامكان العادى او غاية عدم الشرط بالفعل امتناع
 الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادى لا يتأتى الامتناع
 لغيره وقلنا ايضاً في اجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
 بجهل الأمر بعدم الشرط حال عدم الشرط في الواقع اى بان يكون شرط
 وقوع الفعل معدوماً في الواقع ولا يعلمه الآخر فان عدم امكان الفعل الذى
 عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين ان يكون الأمر عالمياً بعدم شرطه
 كما في امر الله تعالى او جابلاً كما في الشاهد مثل امر السيد غلامه من غير تأثير لعلم

وبالبشر والكرامة لا يحصل الا بتلاوة وباجلته تخدم التكليف في صورة علم المأمور بانقضاء
الشرط لانقضاء الفائدة اي فائدة التكليف مسئلة اسلام الصبي
العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكال معتبرا في التكليف
وكون اهل العقل كافيا في الصحة بدليل صحة اسلام علي رضي الله عنه اخرج البخاري
في تاريخه عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين واما حكم من طريق
ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رضي الله عنهما
عليه وسلم الراية الى علي يوم بدر وهو ابن عشر سنين سنة وقال صحيح علي
شرط اشخين قال النبي هذا نص علي انه اسلم وله اقل من عشر سنين بل
نص علي انه اسلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا المحافظ فليس
هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول
البعث ومن البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالقائه الكسر الذي فوق
عشرين حتى يوافق قول عروة قالوا وصح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقاربه
على ذلك قد اخرج الحاكم عن غصيف بن عمرو ان العباس قال له في اول بعث
لم يوافق محمد ابي دينه الائمة خديجة وهذا الكلام علي بن ابي طالب قال غصيف
فرايتهم يصلون فوذوت ابي اسلم حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف
يعني ابن الامام وقد يقال تصححه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الاحنة
فمسلم وكلامنا في تصححه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا تترث اقاربه الكفار ونحو ذلك
ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صحه في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان
يصل معه علي ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم محمت

لقد ذكرنا في كتابنا
في بيان ما لا يخفى
من ان التكليف لا يثبت
على من لم يبلغ سنين
او اقل من ذلك
لان العقل الكال
معتبرا في التكليف
وكون اهل العقل
كافيا في الصحة
بدليل صحة اسلام
علي رضي الله عنه
اخرج البخاري
في تاريخه عن
عروة قال اسلم
علي وهو ابن
ثمان سنين
واما حكم من
طريق ابن اسحاق
انه اسلم وهو
ابن عشر سنين
وعن ابن عباس
رضي الله عنهما
عليه وسلم الراية
الى علي يوم بدر
وهو ابن عشر
سنين سنة وقال
صحيح علي
شرط اشخين
قال النبي هذا
نص علي انه اسلم
وله اقل من عشر
سنين بل نص علي
انه اسلم وهو
ابن سبع او ثمان
سنين وقال شيخنا
المحافظ فليس
هذا يكون عمره
حين اسلم خمس
سنين لان اسلامه
كان في اول البعث
ومن البعث الى
بدر خمس عشرة
فلعل فيه تجوزا
بالقائه الكسر
الذي فوق عشرين
حتى يوافق قول
عروة قالوا وصح
النبي اسلامه
وكان ماخوذا من
اقاربه على ذلك
قد اخرج الحاكم
عن غصيف بن
عمرو ان العباس
قال له في اول
بعث لم يوافق
محمد ابي دينه
الائمة خديجة
وهذا الكلام علي
بن ابي طالب قال
غصيف فرايتهم
يصلون فوذوت
ابي اسلم حينئذ
فاكون ربع الاسلام
قال شيخنا المصنف
يعني ابن الامام
وقد يقال تصححه
عليه الصلوة والسلام
ان اريد في احكام
الاحنة فمسلم
وكلامنا في تصححه
في احكام الدنيا
والآخرة حتى لا
تترث اقاربه الكفار
ونحو ذلك ولم
ينقل انه صلى الله
عليه وسلم صحه في
حق هذه الاحكام
بل في العبادات
فانه كان يصل
معه علي ما هو
ثابت ونحو ذلك
نعم لو نقل من
قوله صلى الله
عليه وسلم محمت

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار كنهين لكن لم يتقل ذلك وقد اورد هذا
 السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت ولتأمل ان يقول
 تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له دلالة في سائر الاحكام المتحققة بالاسلام
 دنيا واخرى ومن ثم حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجزى عليه
 سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
 الى نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتهى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
 ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر
 في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم ان خصم على وجه لا يبيح في
 معرفة شبهة والحمد اعلم كذا في التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام الزيد
 والقاضي ابو زيد ثمس الائمة المحلواني وموافقهم بثبوت اصل وجوب الايمان
 عليه اى على الصبي لسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهية
 البارى تعالى لنفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحة كون
 المأمور من اهل الفهم بل باسبابه اذ لم يخل الوجوب عن حكمته وتضمن فائدة
 والامر بعد ذلك لا التزام اذ امر الوجوب في الذمة بسبب الوجوب بسبب وجوب الايمان حدوث
 العالم لا وجوب الاداء اى لا بثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب
 الاداء بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبي للخطاب منوطة
 بكمال العقل واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف
 ولا خطاب على صبي مجرب لعقل بانتى وهذا القول من فخر الاسلام منشأ قول
 استاذ الاستاذ الذي ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف
 لا في نفس الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوتة على الصبي العاقل ههنا فاذا
 اسلم الصبي عاقلاً وقع اسلامه فرضاً لان محتمة لا تتوقف على وجوب الاداء
 بل على مشروعية كصوم المسافر اى كما اذا صام المسافر في رمضان وقع
 الصوم منه فرضاً ثم هو في نفسه غير متزوج الى من مضى وفعل بل لا يحتمل لنقل هذا
 فلا يجب على الصبي العاقل تجديده تجديده اسلامه حال كونه بالغاً كما لا يجب
 على المسافر الصائم في السفر تجديده صومه في احضروها كتججيل الزكاة بعد السبب
 لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتججيل الزكاة من المكلف بعد سبب وجوبها
 قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تججيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه قبل
 وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب
 على خلاف القياس قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام على كما عرفت فالصبي يصلح
 عذراً في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
 بعذر النوم والاعمار بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط
 بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو سلمت امرة الصبي وهو
 ياباه بعد ما عرّفه القاضي عليه يفرق بينهما كما ذكرنا التقائهما في التلويح ونفاه
 اى اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الاشعة السخري كما نفر
 عليه ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي
 ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اى حكم اصل الوجوب وهو اى حكم
 اصل الوجوب وجوب الاكل ولا يثبت وجوب اى بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومحلها قائما لكن لو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
 الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا
 فالسبب المحل قائم فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب بمقتضى الاداء كما
 قد ساءه من صوم المسافر وكادار صلوة الجمعة في حق من لا يجب عليه فانه يصير به
 مؤديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثانيا بتاني حقه قبل الاداء وذكر ابن ابي حنيفة
 في التقرير فنية اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي نظرا لانا لا نسلم
 ان حكمه اى حكم هل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل ذلك اى
 وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى ان النائم والمغنى
 عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب للاداء عليهما البته فلو
 كان وجوب الاداء من احكام هل الوجوب لم يتحقق الوجوب بهنا بدون وجوب
 الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم هل الوجوب كيف يلزم من انتفاء
 وجوب الاداء انتفاء هل الوجوب وانما حكمه اى حكم اصل
 الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع مقطعا للواجب
 واما عن توجه الخطاب اليه صحة الاداء متحققة في العصى العاقل فثبت هل
 الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام في التحرير والاول
 يعنى قول فخر الاسلام اوجه مسئلة العقل شرط التكليف اذ به
 اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب هو شرط التكليف فالقول لا شرط
 الفهم يستلزم اشتراط العقل الذي به الالبية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
 لفظ العقل على معان كثيرة احتج الى تفسيره بما هو المراد منه بهنا فاقول ان كنفية

كغفر الاسلام: صدر الشريعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل
 نور في بدن الادمي يضيء به طريق يتبدر به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
 فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق اللد تعالى عز وجل
 ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها يتقل من الضروريات الى النظريات فتقولهم
 نور اى قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك فيضي اى يصير فاضوره
 اى بذلك النور طريق يتبدر به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
 المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضارتهما صيرورتها بحيث يبتدى القلب
 اليها ويمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب قولهم من حيث ينتهي اليه
 متعلق بهبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهي اليه ادراك
 الحواس فيبتدى اى يظهر المطلوب للقلب اى الروح المسمى بالقوة العاقلة
 والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اى التقاطه اليه والتوجه نحوه بتوفيق
 اللد تعالى وانما لا يتاثر بنفسه وتوليده فان الافكار معداة للنفس و
 فيضان المطلوب انما هو بالهام اللد سبحانه وتعالى كذا في التسليم وذلك
 اى العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة من
 الآثار ولا ينافى التكليف بكل قد من العقل بل رحمة اللد اقتضت ان ينافى
 بقدر معتد به فانيط التكليف بالبلوغ اى بلوغ الادمي حال كونه
 عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلما اعتداد وجرى
 كونه عاقلا بالصادرة من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد
 كان معتدلا العقل وان كانت متفاوتة كان قاصرا العقل فالتكليف اثر عليه

اى على البلوغ عاقلًا وجودا واما قال البيهقي في السنن الصغرى ونحوه
 في المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة و قبلها اى
 قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالقيين انتهى وكان عام
 الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل في قول
 البيهقي نظرا لانه قد ثبت في الصحاح ان جابر اداين عمره حتى المدة عنهما عرضا
 على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلها وعرضا
 عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلها ولم يرد بها وهذا دليل صريح
 على ان ابهما ولم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت ان اناطة الاحكام قبل عام الخندق
 بالبلوغ وقول البيهقي تائيدا لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا في بعض الشروح
 وقال بركت الاله آبادى هذا بيان واقع انتهى واذ اثبت اناطتها بالبلوغ
 فلا يجب اداء شيء على الصبي ولو عاقلًا هذا هو مختار فخر الاسلام في هوله
 والقاضى الامام ابى زيد في التقويم وهو الصحيح لان الايجاب على الصبي
 مخالف لظاهر النص كما سيأتى ولباطاهر الرواية ايضا كذا في الكشف خلافا
 لابي منصور الماتريدى وكثير من مشايخ العراق من احنفية والمعتزلة في
 وجوب الايمان اى وجوب ادراك الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه اى
 عقاب الصبي العاقل بنتى كـ اى تبرك الايمان لمساواة الصبي العاقل
 البالغ في كمال العقل وانما عذر في اعمال اجوارح لضعف البنية بخلاف
 عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معروف للوجوب كخطاب
 والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

هذا هو المختار
 من كلام شيخنا
 في التمهيد

ان الصديق لا يخجل من كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله
 تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا
 بلغ عقله يصح هذا المبلغ كان هو البالغ سواء في وجوب الايمان وانما التقاوت
 بينهما في ضعف البنية وقوتها فظهر التفاوت في عمل الاركان لا في عمل القلب
 انتهى وايضا فيه قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول يعني المعتزلة
 من حيث ان الظاهر سوس انهم يجعلون نفس المعتل موجبا وهو لا يقولون
 بل موجب هو الله تعالى والعقل معترف كالمخاطب انتهى وذكر الامام نور الدين
 في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابى حنيفة رحمه الله وذكر
 الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة انه قال لا عذر لاحد
 في الجمل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر
 خلقه ربهم في الشرائع فخذو رحمة تقوم به الحجة و حذافا للقاضى ابى زيد
 الدبوسي حيث قال القاضى البوزيد في التقويم بوجوب جميع حقوق الله
 تعالى من الايمان وغيره عليه اى على ابنى العاقل لان الاداء سقط
 بعد رايه نقص السبدن والدليل لنا اول قوله صلى الله عليه وآله
 وسلم رفع القلم عن ثلاثة من الناس حتى يستيقظ عن
 نوم وعن الصبي حتى يحتلم اى يبلغ وعن المجنون حتى يعقل
 رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه اذ مناه كمال النودى امتناع
 التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصح ان يكون الرفع بالنسبة الى المميز
 بعد الوضع والله تعالى اعلم واجيب عنه بحمل الحديث على شرائع

وون الايمان كما قال العراقيون وللقاضي ابى زيدان يقول النائم هل
 الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء بعد ذر النوم فلو دل برخ الحكم على
 نفى اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف الاجماع ولما كان يروى
 ان ابى العاتل ذالم يحيب عليه الايمان ينبغي ان لا يعرض عليه الاسلام فلا يضرب
 على الصلوة بعد اسلام زوجته مع انه يعرض الاسلام ويضرب
 على الصلوة احاب عنه لقوله وعرض الاسلام عليه اى على الصبي
 بعد اسلام زوجته لصحته اى لصحة الاسلام من الصبي لا لوجوب
 اى لا لوجوب الاسلام على الصبي وضرب به اى ضرب الصبي
 بعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلوة
 اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها قال الترمذى
 حسن صحيح وصححه ابن حزمية واحكام على شرط مسلم تاديبا ليتخلق باخلاق
 المسلمين وللاعتياد اى ليعتاد الصلوة في مستقبل فروع من
 المنافع كالبهيمه اى كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه وآله
 وسلم تضرب الداية على النفاق ولا تضرب على العثار رواه ابن عدى
 فى الكمال الا انه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير كذا فى التفسير شرح التحرير
 لا تكليف اى لا للتكليف وكونه مكلفا بالصلوة والدليل لنا ثانيا عدم
 انفساخ نكاح المراهقة اى التى قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا
 فى اللثة واما عند الفقهاء فى التى بلغت ادنى مدة البلوغ وهى سبع سنين
 ولم تبلغ اذا كانت بين البوين سليمين تحت زوج مسلم لعدم وصفه

اى الايمان ينبنى بعدم بيان المراهقة صفة الايمان اذا عقلت وتستوصفت بالايمان
 فلم تقدر على وصفه ذكره فى الجاح مع الكبير فلو كان يصيب العاقل مطلقاً بالايمان
 لبانت من زوجها بخلاف البالغة فانها اذا استوصفت بالايمان فلم تقدر
 على وصفه ينسخ نكاحها اقول وفيه اى فى هذا الدليل انه اى عدم الفسخ
 نكاح المراهقة لعدم وصفه لا يبطل نذهب القاضى ابى زيد لانه لا يدل على
 نفي اصل الوجوب اى وجوب الايمان عن المراهقة العاقلة فيحتل
 ان يثبت اصل وجوب الايمان عليها وليسقط اداء الايمان عنها بجزا يصيب
 فعدم الفسخ نكاح المراهقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب اداء الايمان
 عليها لعدم اصل الوجوب عليها والحجة لنا على القاضى ابى زيد خاصة
 انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه اى على الصبي العاقل ثم سقط
 الوجوب بعد ثبوت عدمه بالصبي دفعا للحرج اذ لا يتوجه عليه الخطاب
 بالاداء فى حال الصبي والعقار مستلزم للحرج لبيان لكان الصبي
 الآتى بجميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرها من العبادات مؤثما
 للواجب كالمسافر اذا صار رمضان فى السفر واللازم وهو كون
 الصبي الآتى به مؤثما للواجب باطل اتفاقا اذ اكل متفقون على ان
 العبادات التى ياتى بها الصبي العاقل نافلة وحيث لم يقع المؤدى
 عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب أصلاً ولما كان ههنا مظنة
 سوال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية اعنى بين قوله لو كان واجبا
 عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج وبين قوله لكان الآتى مؤثما للواجب

له قد اصل
 الوجوب اى
 وجوب الايمان
 ان يكون الايمان
 على وجه
 يصيب
 على وجه
 اى اصله
 العبادات

اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل اسقاط الركعتين في
 الرابعة عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخيرتين في الرابعة
 لا يكون مؤديا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله
 عن الصبي رخصة اسقاط سقوط وجوب الركعتين في الرابعة عن المسافر
 لعدم الاثم للصبي في اتيان حقوق الله تعالى بالاتفاق وفي رخصة الاسقاط
 يكون الاثم في الايتان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعاً يا ثم تدبره فانه
 دقيق وتيسر اشارة الى ان عدم الاثم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم
 تاثيره في كل ما هو رخصة اسقاط كما للمسافر اذا ادعى اربعاً فانه لا يا ثم بادا الركعتين
 الاخيرتين بل يكون شيئاً بالجمع بين النقل والفرض في تحريمية واحدة وكذا
 صاحب الخف اذا دخل الماء داخل الخف وغسل الرجلين لا يكون اثماً
 نعم عدم اداء الواجب لازم كلي لرخصة الاسقاط وهو عين المتن اذ زرع فيه
 مسألة الاهلية اهلية الانسان للشيء صلاحية لصدور ذلك
 الشيء وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية للحكم وهي ضربان
 اهلية الوجوب واهلية الاداء فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق
 المشروعة وعليه واهلية الاداء عبارة عن صلاحية لصدور الفعل منه على وجه
 يعتد به شرعاً ثم اهلية الاداء ان كانت كاملة بكمال العقل والبدن وهو يكون
 عند كونه عاقلًا بالغًا فيلزم الاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصرة لقصور
 العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او احد هما اي احد من العقل
 والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر والمعتوه البالغ وهو البالغ الذي

لا يتميز بين النفع والضرر ويختلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه
 يشبه كلام المجانين فعقله قاصر وان كان بدنه كاملاً بالبلوغ والثابت معها
 اى مع الالهية القاصرة حجة الاداء بحيث لو ادى الفعل صح اداؤه لا وجوب
 الاداء والتفصيل في الصبي ان ما يكون مع الالهية المقاصرة ستة ملان
 اما حق الله وهو اى حق الله ثلثة حسن محض اى لا يحتل حسنة القبح
 بان سقط حسنة ويصير قبيحاً غير شروع بوجه وقبيح محض اى لا يحتل قبحه
 احسن بان يسقط قبحه ويصير حسناً مشروعا بوجه وبين بين اى متردد بين
 احسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة نافع
 محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه
 شائبة من النفع ودائر بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون نافعاً
 بوجه وضاراً بوجه احسن والافل اى ما هو حق الله تعالى وحسن محض لا يحتل
 حسنة يقبح كالايان لا يسقط حسنة اى حسن الايمان وفيه اى
 في الايمان نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا
 والدار الآخرة اما سعادة دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوماً للدم ومحموظاً
 عن الجزية ومحترماً بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه يترتب عليه
 المغواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان نفع محض
 فيصم الايمان منه اى من يصيب لكون الايمان نفعاً محضاً لا يشوبه
 ضرر واليهية الصبي للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرص ان
 الايمان وحده من يصيب حقيقة فكذلك الحكماء خلف الوجود الحكمى عن الوجود الحقيقي انما يكون

للمخرج عنه بالشرع والنجس اى المنع للصبي من الايمان وعدم اعتباره ايمانه
 من الشرع لم يوجب جدل حسن الايمان حسنا لا يمتثل ان يكون قبيحا بمال ولو كان
 مجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محققا لا يشوبه ضرر ولا
 يليق بهذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم وحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو
 مناط سعادة الدارين ولما كان يرويهنا سوال وهو ان الايمان كيف يكون
 فيه نفع محض مع انه قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 سورة الكافرو والفرقة بينه وبين زوجة المجوسية ولا شك في انها ضرر ان
 حصل له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفسخ نكاح
 زوجة اجاب عنه بقوله وضر حرمان الميراث للصبي المؤمن من سورة الكافر
 وفرقة النكاح بين الصبي المؤمن وزوجته المجوسية لكفر المقرب اى
 قريب الصبي وهو موروثة وهذا في حرمان الميراث وكفر الزوجة اى زوجة الصبي
 وهذا في فرقة النكاح لا بسبب ايمان الصبي فاما مضافا اليها لانه لان الاسلام
 شرع عاصم للحقوق لا قاطعا لما فحصل منه منع كون الضرر في الايمان باننا لانسلم
 ان الذين الضررين الذين يحق للصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقائه
 قربه وزوجته كافرين فانما لو لم يهتيا على الكفر بل اسلم معه لم يحرم الصبي
 من الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد
 من الضررين اعني حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبي منكم اشئ
 الموجب ثبوت ذلك اشئ صحيحة حكم وضع اشئ لذلك الحكم لا حكم يلزم اشئ
 من حيث انه من ثمراته تبخا لا قصدا ووضع الايمان ليس بحرمان الميراث والفرقة

بين الزوجة وبينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانها من
 ثمراته ولو ازمه التابعة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارين فهو اى ضرر
 حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالتبعية اى تبعا لوجوده
 لا قصد اليه ليعنى لزمه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانها من لوازمه لا ان
 يكون الحكم بصحة الايمان لاحله قصد اليه وكه من ثبوت ثبت تبعا لا قصدا
 ولا بعد الضرر المتبع فيكون في الايمان نفع محض مع ان الاسلام موجب
 لارث الصبي من مورثه المسلم فلم يكن لازمه محصورا في حرمان الميراث
 ويعد ملكا نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله فيتعارض النفع والضرر و
 يتساقطان فيبقى الاسلام في نفسه نفعا محضاً وصار هذا لقبول هبة
 القريب من الصبي يصح مع ترتب العتق اى عتق القريب على قبول
 الهبة ليعنى اذا كان قريب الصبي ذو رسم محرم من الصبي عبد شخص فوهب
 هذا الشخص ذلك لقريب للصبي فقبل الصبي يصح قبوله ملك الهبة ويصير ذلك القريب
 متعاقا على الصبي وعتق القريب على الصبي مشروط محض للصبي لزم الهبة وقبولها
 تبعا لوجوده لان الحكم الاصل للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
 عليها فالعتق لزم من خارج وهو مملوكة القريب بالتبع والثاني اى ما هو
 حق الله تعالى وقبح لا يحتل قبحه احسن كالكفد فانه قبيح من كل شخص في
 كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة حقه كحرمة الزنا وحرمة
 شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبي لانه ضار محض لا يشوب
 منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته

ان قوله فانه لا ينفك
 عن الايمان بالسلوة
 فيكون الايمان بالسلوة
 مع التعلق بالصبي كذا
 في قوله لا ينفك
 عن الايمان بالسلوة

وہیہ مالہ والدلیل علیہ انہ لو ارتد فی ہبى وبلغ کذلک لا یقتل و لو صحت
 روتہ لو جب قتلہ بعد البلوغ و علیہ ای علی عدم صحتہ الکفر من الہبى
 الشافعی و ابو یوسف آخر اوفى المبسوط و ہور وایہ عن ابی حنیفہ
 لکن یصح الکفر من الہبى العاقل فی احکام الدنیا و الآخرۃ استحسنانا
 عندنا ای عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ و فی احکام الآخرۃ
 یصح الکفر من الہبى العاقل اتفاقاً بین ابی حنیفہ و محمد و بین ابی یوسف
 و الشافعی علی ما یثیر الیہ عبارة فہمس الائتہ السخسی فی اصول الفقہ
 و انکان اطلاق لفظ المبسوط و الاسرار یدل علی عدم اصحتہ عند ابی یوسف
 و الشافعی فی احکام الآخرۃ ایضاً و الاول ہو یصح لان دخول الجنة مع الشکر
 حقیقۃ و العفو عن الکفر من غیر توبۃ خلاف العقل والنس کذا فی کشف البزور
 و ذکر فی اصول فخر الاسلام و شروحه و التتبع متن التوضیح و مشہد تلویح
 و التقریر شرح التحریر فی وجہ صحتہ الکفر من الہبى العاقل فی احکام الآخرۃ
 اتفاقاً ما حاصلہ و ان لم یصح الکفر من الہبى العاقل بل عفی عنہ و جعل مومنا
 لصار کجہل بالہد تعالیٰ علما بہ لان الکفر جہل بالہد تعالیٰ و صفاتہ و احکامہ
 علی ما ہی علیہ و اجہل لا یجہل علما فی حق العباد فکیف فی حق رب الارباب
 فیصح الکفر منہ فی حق احکام الآخرۃ لان العفو عن الکفر و دخول الجنة
 مع الکفر من یعتبر ادارہ بعقلہ و صحتہ و نہ مالم یروہ شرع و لا حکم بہ عقل
 وجہ الاستحسان ان الکفر محظوظ مطلقاً لا یجہل المشروعیۃ بحال
 و بشخص فیستوی فیہ البالغ و الہبى فلا یسقط بعدل غیر مسموع لان عند

لقد قد اتفاقاً
 فان کل شئ من
 علی ان العبادۃ
 الہیۃ یافی
 العاقل بالہبى
 نہ بعدل تعالیٰ

صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة ملزم للنخبة على وجهه لا يبقى في
معرفته شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن أبي رباح في التفسير وصاحب
الكشف البزدوى وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ انما
يحكم برده لتحقيقه منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لاسيما لا يحتمل ان تكون
مشروعة بحال وانما تحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الخطيئة في حقها
لا يحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولاني حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم بصحة ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحج شرعا
فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يقط حكمها بعد الصبي لانه لا يقط بعد
البلوغ بعد من الاعذار فلذا بعد الصبي قال الشيخ ابو الفضل الكرماني
انما حكمنا برده ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام مما يوجب من العبد من
اختياره من ذلك متصور الترك منه وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة
فتبين من الصبي امارة اي امارة الصبي المسلمة ويجوز للصبي الميراث
من مورثة المسلم بالردة تبعا للحكم بصحة لان هذه الاحكام من توابعها لا
قصد للضرر في حقها اذ هو غير جائز فلم يصح العقو عن مثل هذا الامر العظيم الذي
لا يحتمل العقول لوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابي
بان ارتدادا او حقا به ايا احرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزوما
كذا في كشف البزدوى والتقرير شرح التحرير ولما كان يروى على ابني حنيفة
ومحمد جهما الميراث في مسألة ردة الصبي فانما حكمها بصحة ارتداد الصبي في
حق حمران الميراث وقوة الفرقة لم لم يحكم بصحة الارتداد في وجوب

قتل يصبي اجاب عنه وانما لم يقتل يصبي بالارتداد وان صح ارتداده
 عندهما بل قيدا وجس لانه اى يقتل للمرتد ليس بمجرم الارتداد بل
 قتل المرتد بالحسنة لاهل الاسلام ولهذا لا يثبت القتل في حق النساء
 وكذا في حق حساب الاعذار كالزمنى والعميان في رواية وهو اى يصبي
 ليس من اهلها اى اهل الحراية لضعف البنية فلا يجب عليه جزاء ما
 كما لا يجب على المرأة لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في
 الدنيا يتبني على الالهية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند
 اسارة الادب مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق
 عقوبة وجزاء على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اسادة الادب
 ما ديب للريضة في المستقبل بمنزلة ضرب الدواب لاجزاء على الفعل
 الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق اجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح
 غير محصوم محل للتملك كالصيد وذراعه اهل الجبار بهذه الصفة ولا يقال
 زوال العصمة التي هي كرامة يكون بطريق اجزاء فينبغي ان لا نزول عن
 يصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة بالمرض والحيوة بالموت والنفار
 بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق العقوبة اليه اشار شمس الائمة
 رحمه الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد
 بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى المجارية بعد البلوغ و
 لكن في الاستحسان لا يقتل يصبي المرتد بعد البلوغ ويحبر على الاسلام
 لان في صحة اسلامه اى اسلامه يصبي حاله يصبي خلافا بين العلماء

الملزوم حتی اذا افسد ما لا یجب علیه القضاء فکذا یصی فی هذا المعنی وکذا لک
 لا یلزم علی یصی جزاء مخطوۃ احرامه ای احرام یصی اذا
 ارتکب مخطوۃ احرامه کما یلزم علی البالغ اذا احرم للحج واتی لما هو مخطوۃ
 ممنوع موجب للنجایۃ جزاء هذه الجنایۃ لان فی الزامه ایجاب ضرر وذلک
 یتبنی علی الابلیۃ الکاملۃ بخلاف ما کان مالیا من العبادات کالزکوۃ
 فانه لا یصح منه ای من یصی اداره لان فیه ای فی اداره ضار را
 بالیصی فی العاجل باعتبار نقصان مالہ فیتبنی ذلک علی الابلیۃ الکاملۃ
 علی القاصرة والرابع ای ما هو حق للعبد وهو نفع محض کقبول الهبة
 والصدقة فان النفع فیه ظاہر اذ لو قبل یدخل المال فی ملکة ولو لم یقبل لم یخل
 والضرر فیه منتف تضرع مباشرة ای مباشرة القسم الرابع منه ای
 من یصی لان تصحیحہ ممکن بتار علی وجود الابلیۃ القاصرة اذا لا یلیۃ القاصرة کافیه
 لا دار ما هو نفع محض بلا اذن ولیہ ای ولی یصی لانه ای القسم
 الرابع نفع محض والولی انما جعل ولیا لان لا یتضر بالغرارات فتخص
 الحاجة الی الاذن فیما یحتل المضرة واما ما هو نافع محض فلا یحتاج فیه الیه
 کما ان قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرتہ علی مال وقبضه
 منها یغیر اذن مولاه یصح لان حجرة عما فیه ضرر او توہم ضرر له وهذا نفع محض فی
 حقہ فلا یتوقف علی اذنه ولا ینظر بحجریہ ولذلك اسبب لصحة مباشرة
 ما فیه نفع محض من یصی بغیر اذن ولی یجب جرۃ یصی المحجور ای
 المنوع عن التصرف غیر الماذون من ولی افا احب یصی المحجور لفسد

وعمل مع بطلان العقد اى عقد الاجارة يعنى لا يجوز للصبي المحجور ان يوجبه
نفسه لان الاجارة عقد معاوضة متروك بين الضرر والنفع فلا يملكه الصبي
المحجور عليه وانما ذلك الى الولى ولهذا لا يستحق تسليم نفسه بهذا العقد لما
فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبي وفرغ من العمل ففى القياس لا اجر له
لان العقد لم يصح ووجوب الاحبيرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفى
الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد يتحقق منفعة بعد اقامة العمل فانما لو اعتبرنا
العقد مستوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبي لا يكون محجورا عما يتحقق
منفعة مكقبول الهبة والصدقة لان الحجر له دفع الضرر فيما لا ضرر فيه بوجه لا حجر
كذا فى كشف الزوى وفى التحرير والتفسير ذكره فى وجه الاستحسان
لانه اى بطلان عقده بخير اذن وليه الحق اى الصبي وهو ان يلحقه ضرر لانه
عقد معاوضة متروك بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولى فاذا عمل
ببقى الاجر نفعا محضاً وهو غير محجور فيه وتجب اجرة الصبي المحجور بلا اشتراط
اسلامه اذا كان لصبي المحجور من العمل حراً حتى لو هلك فى العمل له
الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحجر لا يملك بالضمان اما العبد المحجور اذا اجر
نفسه بخير اذن مولاه فتجب له اى لهذا العبد الاجرة بشرط السلامة اى
سلامة العبد من العمل فلو هلك العبد فى العمل فالقيمة اى فتجب
على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة العبد من يوم الغصب
لانه غاصب له حين استعمله بخير اذن مولاه فيملكه بالضمان من حيث
وجب عليه الضمان لا الاجر اى لا يجب على المستاجر الا اجر لان الضمان

والاجر لا يجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان النفع له من لزوم الاجر بخلاف الصبي احر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اقام من العمل لان احر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب للاجر وكذلك اذا قاتل صبي بغير اذن وليه لاشئ له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهل له عند اذن وليه فيكون حاله كحال الحربي المستامن ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان استحق الرضخ بالراء المهمة والضمان وانما لم يجتمعا اي ما دون السهم من الغنيمة لانه غير محجور عن النافع المحض واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كما لما دون فيه من حبة المولى مع عدم جواز شتمه القتل اي حضور الصبي للقتال بدون الاذن اي اذن وليه بالاجماع وذكر فخر الاسلام في اصوله واثاره صاحب الكشف ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا اي استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عنده امان الصبي المحجور صحيح وذلك لايصح الا من له ولاية القتال واذا كان له ولاية القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال الذي عليه ان محمد رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في اسير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله كتفريعات الزيادة فاما عند ابى حنيفة وابي يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبي المحجور ليس بصحيح عندها فلم تكن له ولاية القتال وهذا لا يعمل له شهود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحرج عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب لنفعنا بعد الفراغ فلا معنى للرضخ من الاستحقاق واشار الى ضعف

الرضخ
استحقاق الرضخ
اي ما دون
السهم من الغنيمة
بما ذكره العلامة

هذا الاحتمال ابن الهمام في التحريم حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن
 امير الحاج صاحب الكشف في ان استحقاق الرضخ قول الكل على الاصح
 حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل لان المحجور عن القتال لدفع الضرر
 وقد انقلب نقلاً بعد الفراغ منه فلا معنى للمحجور عن الاستحقاق انتهى والخامس
 اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق ونحوه من العتاق والصدقة والهبة
 فانهما ضرر محض في العاجل بازالة ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع
 يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك الصبي بنفسه الخامسة لو باذن وليه حتى لو
 طلق الصبي امرته باذن الولي بالطلاق لا يقع الطلاق كما لا يملكه اى
 الخامسة عليه اى على الصبي غيره اى غير الصبي كالولي والوصي والقائم
 لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظرات اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في
 حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق
 في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع
 قال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا رحمهم الله ان
 هذا الحكم غير مشروع اصلاً في حق الصبي حتى ان امرأة اى امرته الصبي
 لا تكون محلاً للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم وهم عندى فان
 الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك
 الطلاق ولا ضرر للصبي قيمه اى في ملك الطلاق واثبات اصل الملك
 وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يبطل به
 ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن رباً متشاً من الزوجة مضراً عظيمة

فیمینہ لا ضرر فی الایقاع فلو تحققت الحاجة الیه ای الیقاع الطلاق من
 جهة لدفع الضرر کان الایقاع صحیحاً من البی و بهذا یثبت فساد قول من یقول
 انما لو اشتهنا ملک الطلاق فی حقہ کان خالیاً عن حکم و هو لایۃ الایقاع و سبب
 الخالی عن حکم غیر معتبر شرعاً کبعض السحر و طلاق البیہم لانما لا یسلم خلوه عن حکم اذ حکم ثابت
 فی حقہ عند الحاجة حتی اذا سلمت امرتہ و عرض عنہ الاسلام فابی فسدق بینہما
 و کان ذلک طلاقاً فی قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالی و اذا ارتد وقعت الفرقة
 بینہ و بین امرتہ و کان طلاقاً فی قول محمد و اذا وجدہ امرتہ مجبواً فخاصمتہ فی
 ذلک فرق بینہما و کان طلاقاً عند بعض المشائخ کذا فی الکشف و التقریر و الایضا
 فی الکشف و اذا کاتب الاب او الوسی فی نصیب الصغیر من عبد مشترک
 بینہ و بین غیرہ و استوفی بدل الکتابۃ صار الیصبی معتقاً نصیبہ حتی یضمن قیمۃ
 نصیب شریکہ ان کان موسراً و هذا الضمان لایجب الا باعتراف فیکفی بالاہلیۃ القاصر
 دون جعله معتقاً للحاجة الی دفع الضرر عن الشریک فعرفنا ان حکم ثابت فی
 حقہ عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا یجوز ثابته لان الکفار بالاہلیۃ القاصرة
 لتوفیر المنفعة علی البی و ہذا ینفی لا یتحقق فیما ہو ضرر محض و لما کان یروان اقراض
 القاضی مال البی ضرر محض لانه قطع المملک عن العین ببذل فی ذمۃ
 المستقرض و لا نفع فیہ فهو من القسم الخامس و لا یملک القسم الخامس
 علی البی غیر البی فکیف یملک القاضی الاقتراض علی البی مع ان
 القاضی یملک علی البی اجاب عنه بقوله و انما یجوز اقراض القاضی مالہ
 مال البی من المثل ای المعنی لانه اسے اقراض القاضی حفظ وصیایہ

ایقاع و کان صحیحاً
 نہیں ضابطہ سے قال
 لو اشتهنا ملک طلاق
 کان خالیاً عن حکم
 لایۃ الایقاع و سبب
 الخالی عن حکم غیر معتبر شرعاً
 کبعض السحر و طلاق البیہم
 لانما لا یسلم خلوه عن حکم
 اذ حکم ثابت فی حقہ
 عند الحاجة حتی اذا سلمت
 امرتہ و عرض عنہ الاسلام
 فابی فسدق بینہما
 و کان ذلک طلاقاً فی قول
 ابی حنیفہ و محمد رحمہما اللہ
 تعالی و اذا وجدہ امرتہ
 مجبواً فخاصمتہ فی ذلک
 فرق بینہما و کان طلاقاً
 عند بعض المشائخ کذا فی
 الکشف و التقریر و الایضا
 فی الکشف و اذا کاتب الاب
 او الوسی فی نصیب الصغیر
 من عبد مشترک بینہ و
 بین غیرہ و استوفی بدل
 الکتابۃ صار الیصبی
 معتقاً نصیبہ حتی یضمن
 قیمۃ نصیب شریکہ ان
 کان موسراً و هذا الضمان
 لایجب الا باعتراف فیکفی
 بالاہلیۃ القاصر دون
 جعله معتقاً للحاجة الی
 دفع الضرر عن الشریک
 فعرفنا ان حکم ثابت فی
 حقہ عند الحاجة فاما
 بدون الحاجة فلا یجوز
 ثابته لان الکفار بالاہلیۃ
 القاصرة لتوفیر المنفعة
 علی البی و ہذا ینفی لا
 یتحقق فیما ہو ضرر محض
 و لما کان یروان اقراض
 القاضی مال البی ضرر محض
 لانه قطع المملک عن العین
 ببذل فی ذمۃ المستقرض
 و لا نفع فیہ فهو من القسم
 الخامس و لا یملک القسم
 الخامس علی البی غیر البی
 فکیف یملک القاضی الاقتراض
 علی البی مع ان القاضی
 یملک علی البی اجاب عنه
 بقوله و انما یجوز اقراض
 القاضی مالہ مال البی من
 المثل ای المعنی لانه اسے
 اقراض القاضی حفظ وصیایہ

مال اصبی مع قلة على الاقتضاء اى الاستيفاء من المستقرض بعلمه
 من غير حاجة الى دعوى وبينة فان علم القاضى كاف في الحكم وتحصيل المال
 منه فلا احتمال للمحجوبه عند علم القاضى بخلاف الاقتراض من غير الملى لاقتضار
 القدرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقتراض من القاضى وصار هو مندوبا
 اليه لان الدين الذى على المستقرض بواسطة ولاية القاضى يعدل العين
 وزيادة لان القاضى يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويعرضه مال
 اليتم كما يقتضيه النظر والبدل بامون عن التوى باعتبار الملازمة وباعتبار علم
 القاضى وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان
 مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرضها التلف باسباب
 غير محصورة فصار القرض لمحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله
 بالمناقع الخاصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضى له ونفعا فيملكه على
 اصبى وضرر من الوصى لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه انتى قال مولانا
 نظام الملة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية في زماننا نظرا لاحتياطة
 اليوم في القضاة لانهم قالوا ان افشاء الاحتياطة في القضاة يقتضى ان لا
 يفتى بالاجزاء بعلم القاضى بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال انب
 اصبى من الملى لعدم القدرة على الاستيفاء لانه لا يمكن من تحصيل المال
 من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى الا في رواية يملك الاب
 اقراض مال انب اصبى من الملى لان الاب يملك التصرف في المال
 بنفسه فكان بمنزلة القاضى واما الاستقرض فقد ذكر في شرح البحار مع الصغير

نقاضين خان رحمه الله تعالى الاب لو اخذ مال الصغیر قرصاً جائزاً نه يملك عليه
 والوصى لو اخذ مال الیتم قرصاً لا يجوز في قول ابی حنیفة و قال محمد لا باس به
 اذا كان مليئاً قادراً علی الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلاً عن المنقحة انه ليس
 للقاضي ان يستقرض مال الیتم والغائب بنفسه والسادس ای ما هو حق الخدی
 متردد بین النفع والضرر ومحتل لهما كالبيع فانه اذا كان ربها كان نفعاً واذا
 كان خاسراً كان ضرراً والاجارة فانه اذا كانت اقل من اجر المثل تكون
 نفعاً في حق المستاجر واذا كانت باكثر من اجر المثل كانت ضرراً في حق المستاجر
 وغيرهما من المعامضات التي يوزن فيها العوض كالنكاح والكتابة والشركة
 والاخذ بالشفعة والاقرار بالنصب والاستهلاك والرهن فيها ای في
 هذه الاشياء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام رأي الولي باجازه
 يندفع الاحتمال ای احتمال الضرر لان الولي لا يری المصلحة الا فيما له فيه
 نفع غالباً فالتحقق بما يتحقق نفعاً فيملك الصبي في القسم السادس معه
 ای مع راس الولي لانه دافع الاحتمال المذكور ثم عند ابی حنیفة لما
 انجبر الفصول ای قصور راس الصبي بالاذن ای باذن الولي ورائه
 كان الصبي الماذون كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك الصبي هذا
 القسم بغین فاحش وهو لا يدخل تحت تقويم المقوين مع الاجانب
 باتفاق الروایات عن ابی حنیفة ومع الولي في رواية عنه بخلاف رواية
 اخری عنه فان فيها لا يملك لان الولي متم في الاذن بخلاف ان يكون اذن
 خدامه لاخذ ماله ولا كذلك في الاجنبی فينفذ بيع الصبي مثلاً من الاجانب

بغبن فاحش كما يتخذ بيع غيره من البالغين او كما يتخذ بيعه بعد البلوغ
 وان كان لا يتخذ بيع الصبي من الولي بغبن فاحش باتفاق الروايات و
 يتخذ في رواية وعندهما اي عند ابني يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز
 هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولي ولا من غير الولي قال
 الباقلاني وقول ابني حنيفة اصح لان استمرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان
 لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظير الذي يظهر لي ان قولهما اي قول
 ابني يوسف ومحمد اظهر فلتيا لكذا في التفسير شرح التحرير لان الاذن
 انما اعتبر شرعاً ليا من من الضر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنه لم
 يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت الاله آبادي لان الاذن بالبيع
 راجع الى الاذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش انتهى مسألة
 سفر المعصية من ابني والا باق وقطع طريق ونحوه لا يمنع الرخصة
 المتعلقة بالسفر بقصر الصلوة الرباعية وافتار الصوم عندنا اي عند اصحابنا
 الحنفية خلافاً للامة الثلاثة فان سفر المعصية عندهم يمنع الرخصة
 والدليل لنا اے لاصحابنا الحنفية على كون سفر المعصية غير مانع
 عن الرخصة الاطلاق اے لطلاق نصوص الرخص قال الله تعالى فمن
 كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخره في صحرى مسلم عن
 ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في الحضر
 اربع ركعات وفي السفر ركعتين ومن سدا احمد وصحاح ابن حبان وصحاح
 ابن حننينة وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم
 كان خطأ كبيراً هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله
 تعالى ومن قتل مومناً خطأ وقوله عليه السلام رفع عن ائمتي الخطأ والنسيان
 ثم قال والخطأ ان يكون عائداً الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان
 على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان كذا في
 كشف البرودي وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطأ هو ان يفعل فعله من غير
 ان يقصده قصد اتمامه كما اذا رمى الى صيد فاصاب انساناً ما فانه قصد الرمي
 لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التفتازاني في التلويح
 ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطأ يوجب قصد الفعل دون
 قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطأ ان يقصد بالفعل غير
 المحل الذي تقصده الجناية كالمضغطة تسرى الى الحلق والرمي الى صيد
 فاصاب آدمياً انتهى فان القصد باذخال الماء الفم ليس الى الوجه وبالرمي
 ليس الى الادمي كذا في التفسير جائزة عقلاً أي لا يابى اعتقل عن تجويز
 المواخذة على ارتكاب شيء خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافاً للمعتزلة
 فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطأ ولا يلحق بجنايته تعالى والدليل على
 اى لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطأ قوله تعالى ربنا لا تخذنا
 ان نسيتنا او اخطانا فان الباري تعالى سئل عن عدم المواخذة بالخطأ فيه
 والا لم يكن امرنا ان نساه عنه ولو كانت المواخذة بالخطأ غير جائزة
 عقلاً لكانت مستحيلة والسوان يستحيل نفيها باطل لان عدم وقوعه

ضروري فلا فائدة للسؤال لعدم وقوعه والمعتزلة قالوا في الاستدلال على
 عدم جواز المواخذة بالخطأ بان المواخذة بالجناية وهي اى الجناية امتنا
 يتحقق بالقصد ولا قصد في الخطأ لان الخطأ غير قاصد الى الخطأ فلا جناية
 في الخطأ فكيف يواخذ به قلنا في اجواب المواخذة في الخطأ بعد التثبت لاحتمال
 الواجب الذي يثبت منه خطأ لا بنفس الخطأ ولا شك في ان ترك التثبت
 والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن نفس الخطأ جناية وقصد اولما كان الخطأ
 مبنيًا عن عدم التثبت الذي هو جناية عدا الخطأ ايصًا جناية فالذنب كالسموم
 فكما ان تناول السموم يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ كذلك تعاطي
 الذنوب يقضي الى العتاب وان لم يكن عزيمة الا ان فيه اى في الخطأ
 شبهة العدل من اى عدم الجناية واشبهة دارنة من العقوبات فلا
 يواخذ بمجمل حتى لو زفت اليه غير امرته فوطئها على ظن انها امرته لا يجب
 احد ولا قصاص حتى لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يجب
 القصاص دون ضمان المتلفات خطأ من الاموال بيان للمتلفات
 احترازًا عن النفوس فلو تلف مال الانسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة
 على ظن انها صيد او اكل مال الانسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان
 مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيا معذور لا ينافي عصمة المحل والدليل
 على انه بدل المحل لا جزاء لفعل انه لو تلف جماعة مال الانسان يجب على الكل ضمان
 واحد كما لو كان المتلف واحداً ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان
 كامل كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاق اى طلاق الخطأ بان اراد

ان يقول مثلاً استقني فخرى على لسانه انت طالق عندنا اى عند الحقيقة كما
هو مروي عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما
هو في الحكم والقضار لا فيما بينه وبين الله تعالى فهي امرية كما نص عليه ابن الهمام
في التحرير وفتح القدير وقره ابن امير الحاج في القدير خلافاً للشافعية
رحمهم الله تعالى فانه قال بعدم وقوع طلاق المخطى لان الطلاق يقع في الكلام
واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد القصد في الخطي واذا لم يعتد بكلامه
فكيف يقع طلاقه كما في النائم اذا طلق امرته في حالة النوم لا يقع طلاقه
بالاتفاق قلنا في جواب الشافعي نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف
الحكم على وجود حقيقة لان في وقت الحكم على وجوده حقيقة صحيح اذا غفلت
عن معنى اللفظ كما هي في صورة الخطأ وعدم القصد امر حقيقي بالحق فكيف
يعلم وجود القصد حقيقة فلا يناط الحكم به وللقصد سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ
فاقيه ثنين البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد دفعا للمخرج كما
رقم السفر مقام المشقة في رخص السفلان العاقل البالغ لا يفعل الفعل غالباً
الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه وليلاً على القصد بخلاف النوم فان عدم
القصد فيه ظاهر للعلم بيقيناً بان النوم ينافي أصل العمل بالعقل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد معدومة في النائم يفتن من غير
حرج في ذلك كذا في التقرير مسألة الكراهة وهو حمل الغير على
ما يراه من قول او فعل ولا يختار مباشرة لو خلى ونفسه كذا في التلويح و
التحرير والتقرير وقال شمس الأئمة السرخسي في اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعل الانسان بغيره فيقتضي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان مملو على بان
 يضطر الفاعل الى مباشرة المكروه عليه بما يفوت النفس والعضو ولو انما
 لان حرمة كحرمة النفس بغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احد هائل ان
 ذلك تهديد وتحويل لا تحقيق لا يكون اكراما اصلا فيفسد الاختيار بجعله مستندا الى اختيار
 آخر لا انه لعدم اصلا اذ حقيقة القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم بترجيح
 احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في مقصده فصحيح والا ففاسد
 لعدم الرضا كذلك في التحريم والتقرير وفي التلويح ومعنى افساده الاختيار
 ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك بحمله على الاقدام على ما اكره عليه
 فيفسد اختياره من هذا الوجه انتفى وغیرہ ای غیر لمحي غيرة اي غيرة
 الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو
 كالجس والضرر ونحوهما يتل الوجهين الاول ان يكون مثالا لغير ما يفوت
 النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالا لالاكراه بغير الملبس فيكون معناه
 كالمحل على المكروه عليه والاكراه على شئ بالجس والضرر الذي لا يفضي الى
 تلف عضو وباتلاف الاموال وغیرہ ما بان لو لم يفعل هذا الامر المكروه عليه
 بجس او يضرب او يتلف ماله او يعال به غير ما في هذا القسم من الاكراه لعدم الرضا
 ولا يفسد الاختيار تمكن المكروه من الصبر على غير ما يفوت النفس او العضو و
 اما تهديده بجس نحو ابنة وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم منه كاخته
 واخيه لان القرابة المتبادرة بالمحرمة بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس باكراه
 لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان جسمه يلحق به من الحزن

الغلبة
 غلبة النفس
 قائل الاستحسان
 بغير المكروه
 ذي رحم
 "منه" من جهة
 القياس

والنعم ما يلحق بحبس نفسه او اكثر فلما ان التهديد في حقه بذلك لعدم تمام الرضا
فكذلك التهديد بحبس احد هم كذا في الكشف والتحرير والتقريب وذكر صدر الشريعة في
التنقيح والاكرام وبحبس عنده اے عند الشافعي سوارمانته وفي التسليح لان
في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكرام
ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقته بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف
بها فيدخل فيه القتل والضرب لميرح اى الشديدا وقطع العصنوت وتخليد السجن
لانطاب السجاء واطلاف المال ونحو ذلك استت و ذكر الاسنوى في شرح
المنهاج الاكرام قد يمتد الى حد لا يجار وهو الذي لا يتبع للشخص معه قدرة
ولا اختيار كاللقار من شاةق وقد لا ينته اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا حالا
تقتلك وعلم انه لو لم يقتله حالا قتله استت وهو اى الاكرام لا يمنع التكليف
بالفعل المكره عليه بنقيضه مطلقا سواركان الاكرام بلجيا او غير بلجى
كما نقص عليه مخز الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح وابن الممام
في التحرير و اقره صاحب الكشف والتفتازانى في التلويح وابن السليح
في التقريب وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازى في المحصول والامام
في الاحكام والبيضاوى في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكرام يمنع
التكليف بالفعل المكره عليه بنقيضه في ضمن الملجى وذكر ابن التمساني
في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غير اى غير الملجى يعني
الاكرام في ضمن غير الملجى لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج
وقال ابن التمساني في شرح المعالم وهو مذاهب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاكراه يمنع التكليف في الملجأ بعين المكروه عليه ونقيضه ويعتبر في غيره
 اى في غير الملجأ في عين المكروه عليه دون نقيضه اى نقيض المسكوه
 عليه يعنى لا يمنع الاكراه في غير الملجأ التكليف بتقيض المكروه عليه عند العزلة فان
 اكراه على ترك الصلوة بالحبس فالترك غير مكلف به واما الصلوة فمضى مكلف بها
 والدليل لئلا اى للمخفية القائلين بان الاكراه مطلقاً بلجياً كان او غير بلجى لا
 يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه ونقيضه ان الفعل المكروه عليه وكذا نقيضه ممكن
 في نفسه الفاعل متمكن اى قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه كيف لا يكون
 متمكناً و احوال هو اى الفاعل يختار اخف المكر وهين من المكروه
 عليه والمكروه به فان رأى افضل المكروه عليه اخف من المكروه به يختاره وان راى
 المكروه به اخف من افضل المكروه عليه اختار المكروه به فالفاعل قادر فيصع التكليف
 ولذا اى لاجل ان الفاعل يتمكن على ايقاع الفعل المكروه عليه وعدم
 ايقاعه قد يفترض على المكروه ما اكراه عليه كالاكراه بالقتل على شرب الخمر
 فياثر المكروه بتركه اى ترك ما اكراه عليه شرب الخمر عالماً بسقوط
 حرمة الاباحة في حق لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه والافترام على المباح
 عند الاكراه منرض و قد يحرم على المكروه ما اكراه عليه كعق قتل مسلم ظلهما
 اى كالاكراه على قتل مسلم ظلهما من غير تقصير موجب للقتل فيوجز المكروه
 على الترك اى ترك قتل مسلم ظلهما كعق اجراء كلمة الكفر اى كما يوجب
 المكروه على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك فاحصل ان ما اكراه عليه منرض
 ومباح ورضية وحرام ويوجب على الترك في الحرام والرضية وياثم في النوى

والمباح وكل من الآخر والا ثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً على الفعل و
عديه والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياتم ولم يوجب
بالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجب عملاً بالعزيمة وبهذا يقطع الاعتراض
اي اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له
الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياتم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه ياتم
فهو معنى الفرض كذا ذكره القنطاري في التلويح وابن امير الحاج في التمهيد
قال المفصلون بين الاكراه الملبى وغير الملبى بان الاول مانع عن التكليف
بخلاف الثاني فانه ليس بمانع عن التكليف في الاستدلال على ان الاكراه
الملبى مانع عن التكليف بالفعل المكروه عليه وبمقتضيه بان المكروه عليه لوجوب وقوع
من المكروه وضده ممتنع وقوعه من المكروه لانه مضطر في الارتقاء احياء
نفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف بهما اے بالواجب
والمستنع محال كذا استدلال الامام في المحصول وهو معنى قول صاحب
المنهاج لزوال القدرة لان القادر على الشيء هو الذي ان شار فعل وان
شار ترك فكلنا في جواب استدلال المفصلين اننا لانسلم ان المكروه عليه
واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل في نفسه ممكن والفاعل
قادر عليه بل وجوب المكروه عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى ولا تلحقوا
بأيديكم الی التملکة او بالعقل فان العاقل من شاء ان يختار ما هو اخف عنده
وهو حیوة نفسه وسلامة عضوه والايجاب في الامتناع بالشرع
او بالعقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل هو اے كل واحد

من الايجاب والامتناع بالشرع او احقل من حجب لمجانِب الفعل والترك
 لا موجب لمجانِب الفعل او الترك التزج لا ینافی الاختیار حتی یمتنع التکلیف
 فتأمل فانه دقیق وقالت المعترضة الذاهبون الى ان الاکراه فی غیر الملبی یمنع
 التکلیف فی عین المکره علیه دون نقیضه فی الاستدلال علی نذیهم بان المکره
 اذا اکره علی عین المأمور به كالصلوة مثلاً فالایتنان به ای بالمأمور به لداعی الاکراه
 فان الانسان یميل اولاً الى دفع المضار الجبائیة كالضرب بحبس فالاکراه هو الباش
 اولاً الى ارادة الفعل دفعا للمضرة وبالنظر الی هذا الباعث یفعل المکره الفعل لا
 لداعی الشرع فلا اخلاص لعدم الامتثال بحکم الشرع فلا یتنبأ علیه ای علی
 ایتنان هذا المأمور به فلا یجزم التکلیف به ای بهذا المأمور فانهم بشرطون
 فی المأمور به ان ینکون بحال یتأب علی فعله بخلاف ما اذا اتی بنقیض
 المکره علیه کما اذا اکره علی ترک الصلوة فالتی بالصلوة فانه ای المکره
 ابلغ فی اجابة داعی الشرع حیث صبر علی التعذیب فی سبیل اللہ
 فیثاب علی هذا التقدير قال برکت الآله آبادی لانه اذا اختلف فی الداعیان
 فیترک مقتضی داعی الاکراه واتی مقتضی داعی الشرع فهو ابلغ فی
 الاجابة لداعی الشرع انتہی قلینا فی جواب استدلال المعترضة
 بما اورده علیہم القاضی ابو بکر الباقی وقلنا عن ابن التلمسانی فی شرح
 المعالم بانهم اعترفوا بصحة التکلیف لضد المکره علیه وصحة التکلیف بالضد
 مقتضی المقدرة علی الضد لان الدتقاسی لا یكلف العبد الا بعد خلق القدرة
 له عندہم والقدرة علی الشئ عندہم قدرة علی ضده ای علی

عند ذلك أشي قال قد رقت على ضد المكرة عليه وتدرية على ضد المكرة عليه
 وضد ضد المكرة عليه عين المكرة عليه فصار المكرة عليه معتدورا
 وكل مقدور يرفع التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال
 لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكرة عليه غير مقدور بل لعدم
 ترتيب الثواب على اتيانه واهتموا بكون المأمور به بحال يثاب على فعله
 فلم ان يمينوا كلية قولنا كل مقدور يرفع التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال
 انما لا نسلم ان الاتيان بعين المكرة عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا
 انفسهم في سبيل التذلل ليقدمون على الفعل الداعي الشرع وانما الاعمال
 بالنيات قال الغزالي في المستصفى الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على ادراك الزكاة
 مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح اولداعي الاكراه فلا مسئلة
 لاحرج في الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى
 لا يستجاء الاوصاف الكمالية التي من جبلتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده
 في الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بما يمشق عليهم او شرعا كما هو
 عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو اى الحرج
 كله مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدّة وعلى بعضها بالضعف اذا العاجز
 من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف الاحكام بقدر
 الحرج فلهذا اى لاجل انه لا حرج في الدين والحرج كل مشكك
 لم يجب تنوع من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنائه وعدم كمال
 عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه الباطل الذي لا يجب

شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لقصور العقل والعتة آفة يوجب خللا
 في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
 كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا في كشف اليزدوى وفي التحرير العتة اختلاط
 الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا اختصار محجف لتعريفه
 باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين
 وكذا سائر اموره واحسن منه ما قيل آفة ناشية عن الذات توجب خللا في
 العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام
 المجانين وحسبنا ناشية عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختار عامة
 المتأخرين خلافا لابي زيد حيث ذكر في التويم ان حكم العتة حكم الصبا
 الا في حق العبادات فانما لم نقطبه الوجوب احتياطاً في وقت الخطاب
 هو البلوغ بخلاف الصبالة وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
 في اصوله مشيراً الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتة غير ملحق بالصبا
 بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العتة
 نوع جنون فمنع وجوب اداء الحقوق جميعاً اذا المعتوه لا يقف على عواقب
 الامور كصبي ظن من قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل كما اثر في سقوط
 الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ
 ايضاً كما اثر عدمه في السقوط بان ضار مجنوناً لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال
 العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه
 سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن الصبي

في حالتی الحيض والنفس وعدم وجوبه فقیل یجب ونقله السیکی عن اکثر المفتیین
 لمحقق الا بلیة والسبب وهو شهو والشهر لانه یجب علیها القضاء بعد در
 ما فاتهما فكان الماتی به بدلا عن الفاتت قیل لا یجب وذكر متاحسرا انه
 الاصح عند الجمهور لا انتفاء شرط وهو الطهارة وشهو والشهر فوجب عند انتفاء
 العذر لا مطلقا ووجب القضاء یتوقف علی سبب الوجوب وهو ههنا شهو
 الشهر وقد تحقق لا علی وجوب الادار والا لما وجب قضاء الظهر مثلاً علی
 من نام جمیع وقتها لعدم تحقق وجوب الادار فی حقه هذا بنار علی ان وجوب
 القضاء بما به وجوب الادار واما بنار علی انه سبب جدید فانظر اذ لا یندعی
 وجوباً سابقاً فلا یتوقف وجوبه علی وجوب الادار و یلزم علی هذا ان لا یسمى
 قضاء لعدم استدراك ما فات من الوجوب واجیب بما یلزم لو انحصر موجب التسمية
 فيما ذكرتم وهو ممنوع فانه انما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد
 سبب وجوبه ولم یجب لما نفع قال ابن الهمام فی التحریر والانتقاء یعنی عدم
 وجوب اداء الصوم علی الحائض والنفساء فی حالتی الحيض والنفس فیس
 وقال تلمیذه ابن ابيہ الحاح فی التقریر هو الوجه الذی لا معدل عنه لان
 الادار حالة الحيض حرام منہی عنه فلا یکون واجباً ما موراه للفتا فی بینهما ومن هذا
 والبدا علم قال السیکی اختلاف نفع لان ترک الصوم حالة العذر جائز اتفاقاً
 والقضاء بعد زواله واجب اتفاقاً لکن یس کذلک بل فائدة بینهما کما فی
 الذخائر فیما اذا قلنا یجب التعرض للادار والقضاء فی البلیة فان قلنا لوجوبه
 علیما نوت القضاء والا نوت الادار فانه وقت توجه الخطاب والمدحجانه وتعالی علی

وكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بواسطة تراؤف الآلام والموت
 عجز خالص حقيقة وحكما ليس فيه ثوب القدرة بوجه شرعت العبادات للمريض
 في المرض قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المحسوس الطبيعى وعبرة
 بعضهم بهيئة الحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في بعض كتب
 الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يحدث عنها بالذات آفة
 في العقل وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان والتغير ان يتخيل صورا
 لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره مثلاً والبطلان المعنى كذا في كشف
 الزودي وفي التقرير شرح التحرير عنه عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج
 عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة غير طبيعية في بدن الانسان بسبب الافعال الطبيعية
 والفسانية والحيوانية غير سليمة ولبط الكلام فيه يعرف في منه على قدر الملكة
 اى الطاقة حتى شرع له الصلوة قائماً اذا لم يحبزه عن القيام او قاعداً
 اذا محبزه عن القيام او مضطجعا اذا عجز عن القيام والقعود وانتقالا في
 الخطأ مجتهداً حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا ياثم ولو اخطأ
 في الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم لم يستحق اجرا واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم
 فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء
 الاثم ان العصمة عن الخطأ ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطأ في الاجتهاد
 اى الاثم لا يميل احد الى الاجتهاد ومنذ باب الاجتهاد وفيه حرج
 عظيم وفي النسيان وهو عدم الاستحضار للشيء في وقت حاجته اى حاجته
 استحضاره فمثل هذا النسيان عند الحكماء والسهو والفرق بين النسيان وهو

من حيث اللغة بعيد كما ذكر ابن دقيق السيد وجزم كثير باختلافهما لان اللغة
 لا تفرق بينهما وان فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن المذاكرة مع بقائها
 في الحافظة والنيان زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب
 جديد وقيل النيان عدم ذكرها كان نذكورا والسهو غفلة عما كان نذكورا وما لم يكن
 نذكورا فالنيان اخص منه مطلقا وقال الشيخ سراج الدين الهندى
 شارح البدرج والحق ان النيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى
 تعريضه بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النيان كما يعلم الجوع والعطش
 ووجه انتقار الاثم ان الانسان مضطرب في النيان فلو ادى النيان الى الاثم
 لكان له حرجا وانتقار الاثم هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن
 امته الخطايا والنيان وما استكبروا عليه رواه ابن حبان والحق نعم وقال
 صحيح على شرطهما ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومته ناسيا
 اذ ليست في الصوم هيئة مذكرة للصوم والطبع دافع الى الاكل لطول مدة
 الصوم والحكم الدنيوي ليقطع عند كون النيان لما هو فيه مع الداعي الى فعل
 ينافية بدون نذكر لما هو فيه دفعا للحرج فلا يفسد به الصوم ولا يلزم منه الاثم
 وخفف في السفر لانه مظنة المشتة فلو شذوفية لكان حرجا فشرعت
 الرباعية من المكتوبات ركعتين ابتداء كما في الصحيحين عن عائشة
 رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر
 وزيد في صلوة الحضر وشرع مسواحف للمسافر في السفر الى ثلثة
 ايام ولها كما في صحيح مسلم من حديث شيخ بن ماتي قال سالت

عائشة رضي الله عنها عن المسح على الخفين فقالت آيت عليا فانه كان
 يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فائتية فسالته فقال حمل للمقيم
 يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها ولو لم يكن مشروعا للمسافر لثلثة
 ايام بل كان مشروعا له كما للمقيم اى يوم ولياليه كان حرا وثبتت الرخصة
 اى رخصة السفر من قصر الرباعية وقصر رمضان وغيرهما للمسافر بالشروع
 في السفر قبل تحققه اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضي مدة السفر وهى
 ثلثة ايام دفعا للخرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و
 اصحابه فانه عليه السلام كان يترخص ويخص المسافرين حين يخرج الى السفر
 كما فى الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعاء والعصر
 بذي الحليفة ركعتين وروى ابن ابي شيبة فى مصنفه ان عليا خرج من بصرة
 فصلى الظهر اربعاء ثم قال انا لوجاوزنا هذا الحين يصلينا ركعتين وروى عبد الرزاق
 فى مصنفه عن نافع عن ابن عمر انه كان يقصر الصلوة حين يخرج من
 شعب المدينة وان كان القياس ان لا تثبت الرخصة الا بعد تحقق السفر
 لان العلة تتم بعد تحقق السفر وحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك
 القياس بالسنة ولو اقام المسافر اى اقامته قبل المدة اى
 مدة السفر هو ثلثة ايام صح كونه مقيما ولزم عليه احكام الاقامة حتى صلى
 صلوة المقيم فى انصرافه ولو كانت الاقامة وينتهى فى المفازة التى لا بنيان
 فيها مع ان المفازة ليست محل الاقامة لانه اى كونه مقيما ورفع للسفر
 قبل تحققه فتروا الاقامة الاولى ورفع السفر دفع لها اى الرخصة الثابتة

لنا انفسا اى اهلية التصرف واهلية ملك اليد انما يكون بالاهلية للتكلم
 اے کون الانسان اہل الان تکلم لان التصرف کلام مستبجل سببا حکم
 کا لقول بالایجاب والقبول والا قاریو اعتبار کلام بصدره عن الابل
 والذمة اے کون الانسان اہل الذمة وہی کون الانسان صاحب المالان
 مخاطب بالاحکام والاولی اے اہلیۃ التکلم بالعقل فان اعقل اذا کان
 سالما عن الآفة کیون صاحبہ صاحب المالان تکلم بشئ ویفعل بمقتضاه ویقصد
 بالایجاب علی نفسه وعلی غیره وواے اعقل لا یختل بالرق ولذا اے
 عدم اختلال اعقل بالرق کانت روایۃ اے روایۃ العبد ملن مة
 العمل للخلق وقبلت اخباراته فی الدیانات نحو الهدایا وطہارة الممارونجاتها
 وشہادۃ فی ہلال رمضان فلو کان فی عقلہ اختلال کیف تہون روایۃ ملزمت
 العمل للخلق وکیف تقبل اخباراته فی الدیانات وشہادۃ فی ہلال رمضان
 والثانیۃ اے اہلیۃ الذمۃ باہلیۃ الایجاب علیہ اے علی العبد والاستیجاب
 لہ اے للعبد ولتحققہما اے لتحقيق اہلیۃ الایجاب واہلیۃ الاستیجاب فی
 العبد خو طب العبد بحقوقہ تعالیٰ کالصلوۃ والصوم ونحوہما وھما اقرارہ
 اى اقرار العبد بالحدود والقصاص یعنی اذا اقر العبد بشئ یوجب
 الحد یصح اقرارہ یحرمی الحد علیہ واذا اقر بالقتل الموجب للعصاص یصح
 اقرارہ ولیقض منہ ویصح اقرار العبد بالدين حتى یواخذ بہ بعد العتق
 ولم یصح ان تصرف المولی فی ذمۃ العبد بان یشترى سلیما علی ان الثمن
 فی ذمۃ العبد کمالا یصح التصرف فی ذمۃ الاجنبی بان یشترى احد شیا

فروغیہ بحقوقہ
 بخلاف اى
 عادی و
 علم العبد
 فی ذمۃ
 العبد
 بخلاف اجنبی
 وحق العبد
 وحق العبد

على ان الثمن في ذمة الاجبني لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت
 الذمة مملوكة للمولى يصح تصرف المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان
 يستر من المودع مالا او دعه العبد عنده ما ذونا كان العبد او محجورا كذا في
 عامة مشروح الجامع الصغير وصحة اقرار المولى على العبد بدين للملك
 مالية العبد لا للملك ذمة العبد بسبيل انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت
 صحة باعتبار الملك في الذمة وهي متسعة لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد
 على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو كقرار الوارث على مورثه بالدين
 فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة للوارث لان موجب اقراره
 استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى استحقاق مالية الرقبة
 والكسب فيصح فافترار المولى على عبده اقراره على نفسه بالحقيقة فلا
 يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بسبيل انه لو اقر
 على العبد بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه
 كما لا يصح على الاجبني لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة
 له لا باعتبار ان ذمة العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد لو اخذ بهذا الدين بعد
 العتق ولو لم تكن الدين واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا
 نقول انما لو اخذ بهذا الدين بعد العتق لان مالية رقبة صارت مشغولة بالدين
 وقد اكفها المولى بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق
 سلمت له وصارت المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر
 اذا عتق عبده المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف

اليه ماله الرقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا كذا في كشف البردوي وما كان
يردان العبد منع عن التصرف فلو كان اهلالة لما منع عنه احباب عنه لقوله وانما
الحبس اى المنع للعبد عن التصرف مع قيام الالهية لحق للمولى في
رقبة العبد لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بالية الرقبة والكسب استيفاء
ومالية الرقبة والكسب ملك للمولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا
اذن فقد رخص بسقوط حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
من غير اذنه صارت الرقبة مأكلة في الدين اذا وجب في ذمة فلا يقدر المولى
على الاستخذاء فمقتضى المولى به انتفى فاذا نه اى فاذا المولى للعبد
فك الحبس الثابت بالرق اى ازالة منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
ورفع المانع عن التصرف حكماً واثبتا البطلان في سبب لاثبات الاهلية
اى الية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهلاً للتصرف و
امتناع التصرف عنه لما منع وليس المانع الا حق المولى فاذا رفع للمانع
لا اثبات الالهية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس
باهل للتصرف ومالكية اليد بانه لو كان العبد اهلاً للتصرف في المال
لكان اهلاً للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
اى للملك اذا شئى يملك بالبيع والشر والهبه وغيره من التصرفات في سبب
عنه اى عن الملك اذ الملك يبيع التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك
الغيب والتصرف شرع حكمه وهو الملك لا لذاته فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن له عيب
اهلاً للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلاً للتصرف فلا محالة اذا

كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك قيل في وجه الملازمة ان كون التصرف
 سببا للملك وسببا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ وجود الشيء
 يستلزم وجود سببه وسببه واللازم وهو اهلية العبد للملك باطل
 اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له في المال اصلا وكل
 ما في يده فهو ملك سيده فكذا المملوك ومثبت ان العبد ليس باهل للتصرف
 واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد اى لا استحقاق اليد
 والكيته لان اليد اى ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضا على
 شيء بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف
 وقد انتفيا وقد عدم الامران اعنى ملك الرقبة والتصرف في حق العبد
 اذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه لغيره لاجل الاذن واقفا للمولى
 بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوضيحه ان التصرف تملك او تملك فانه اذا اشترى
 شيئا كان تملكه كذلك اشى والمملك يثبت للمولى بلا خلاف والتملك يقع
 له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التملك ايضا للمولى
 ولا يخفى لقول من قال التصرف يقع له وحكم يثبت للمولى لانا لا نعقل من
 قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوم مع الحكم له لان العقد كلام
 موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا اخذ اسم
 التصرف من كناية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى
 الحكم لاحالة كذا في كشف البزوى فقلنا في جواب استدلال الشافعية
 بان سببية التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية لاهلية

الملك هذا الاقتصار موجود في العبد والتخلف أي تخلف اهلية الملك
عن اهلية التصرف في العبد لما منع بمنع عن اهلية الملك في العبد وهو كون
رقبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم مقتضى اسئس تخلف اهلية الملك
عن اهلية التصرف لعدم مقتضى يقتضى اهلية الملك وهو اهلية التصرف فالملك
بين احراز الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك عند
ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فمنذرة وايضا لان سلم الملازمة
بين كونه اهلا للتصرف وبين كونه اهلا للملك بسبب كون اهلية التصرف مسببة
عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية التصرف كما ان الملك سبب
للتصرف اذ لا تتقيم الملازمة الا اذا لم يكن لاهلية التصرف سبب غير اهلية
الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف وذكر بركت الاله آبادي
قوله قلنا التخلف جواب لقوله لان التصرف سبب له وقوله ويجوز تعدد
الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شرح آخرون لكن
يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد الاسباب
لاهلية التصرف انتهى منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية واذا لم يكن
اهلا للتصرف لم يكن اهلا للسيد المثبتة بقوله لان السيد انما يستفاد بملك الرقبة
والتصرف باننا لانسلم ان ملك السيد لا يستفاد الا بملك الرقبة والتصرف
يجوز تعدد الاسباب لملك السيد لكن لا يصح هذا الا اذا فتر المصنف اعني
لفظ الملك قبل التصرف في قوله لاهلية التصرف انتهى وفي التحريم والتقرير
وكون ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو اي ملك

هذا وقد اختلف المانع
وهو حاصله ان الزوم
انما هو عند ارتفاع
المانع والمانع وجوده
فلا مانع من جملة فقال
عنه فلو تعدد الاسباب
لعدم الاسباب اذ هي
لا فتر ان ملك التصرف
لا يستفاد الا من ملك الرقبة
لان تعدد الاسباب ممنوع

الرقبة وسيلة اليه اى الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم من عدم ملكه اى الرقبة عدم المقصود ويجوز ان لا سبب لملك التصرف اخته ما فى التقرير وذكر التقاضا فى فى التلويح وحاصل الجواب ان المقصود الاهل من التصرفات ملك السيد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بملك الوسيلة وهو ممنوع استه فرع للسئلة وثمرة قولنا باهلية العبد للتصرف وما لكية اليد حلا فالشافى لو اذن له اى للعبد المولى فى نوع من التجارة كان له اى للعبد التصرف مطلقا اى فى الوارع التجارة كلها عند علمائنا الثلاثة لوجود ذلك الحجر المانع من التصرف باهلية فلغى التقييد اى لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت حقه فى الخدمة وفى برابر رقبة عن الدين حتى يجب اداء الدين على العبد المماذون المديون اذا لا اذن عندنا فك الحجر لاثبات للاهلية واهلية التصرف قد كان فى العبد من نفسه وانما يتصرف باهلية فاذن المولى فى نوع من التجارة رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذار تفع المانع عن التصرف جازله التصرف فى كل نوع من التجارة باهلية وتقييد المولى بنوع واحد لخواثره وقال زفر والشافى لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولى له فى نوع بل ينقص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتخصيص لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل صار مقصورا على ما اذن فيه لان النيابة

له في مكان لا يكون
عند علمائنا الثلاثة لوجود
ذلك الحجر المانع من التصرف
باهلية فلغى التقييد اى لما
اذن المولى عبده للتجارة يفوت
حقه فى الخدمة وفى برابر رقبة
عن الدين حتى يجب اداء الدين
على العبد المماذون المديون
اذا لا اذن عندنا فك الحجر
لاثبات للاهلية واهلية
التصرف قد كان فى العبد
من نفسه وانما يتصرف
باهلية فاذن المولى فى
نوع من التجارة رفع
للمانع وهو حق المولى
المذكور واذار تفع
المانع عن التصرف
جازله التصرف فى
كل نوع من التجارة
باهلية وتقييد
المولى بنوع واحد
لخواثره وقال
زفر والشافى
لا يجوز للعبد
التصرف مطلقا
بسبب اذن المولى
له فى نوع بل
ينقص الاذن
بنوع اذن المولى
للعبد فيه
ولا يثبت له
عموم التصرف
الا بالتخصيص
لان تصرفه
لما كان بطريق
النيابة عنه
كان كالوكيل
صار مقصورا
على ما اذن
فيه لان النيابة

لا يتحقق بدون اذن الاصيل فثبتت يدك اى يد العبد الماذون على كسبه
 اے على ما حصل من كسب العبد عند علمائنا الثلاثة لانه يتصرف لنفسه بطريق
 الاصله عندنا كالمكاتب فانه يملك مكاسبه والعنق بين الماذون
 والمكاتب ان المولى انما يملك حجره اے حجر العبد الماذون دون
 حجر العبد المكاتب بعد الكتابة لان ذلك حجره اى حجر العبد الماذون عن التصرف
 بالاذن بلا عوض فلا يكون لازماً فيكون ملك حجره كالمهبة يصح
 الرجوع عن ملك حجره كما يصح الرجوع عن الهبة وانما لا يصح الرجوع عن الهبة
 في بعض الصور بحقيقة المعاوضة او شبهتها كما في الزوجية والقرابة او عدم
 الحمل كما في الملاك او انتفاع المتعاقدين كما في موت احدهما او اختلاط
 الموهوب بغيره كما في الزيادة بخلاف الكتابة فانها رجوع فتكون لازمة
 فهو اے الكتابة وتذكير الضمير لكون الكتابة مصدراً ويجوز في المصدر التذكير
 والثانيث كالبيع اے لا يصح الرجوع عن الكتابة وفسخها كما لا يصح الرجوع
 عن البيع واقالة بدون الرضا ثم اعلم ان لما نحننا في ثبوت الملك للمولى
 طريقتين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداءً ولعبد
 مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دأب بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
 كان واقفاله كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يحل ثابته عن المولى
 بل هو عامل لنفسه فكذا ههنا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكماً للتصرف
 لانه يتعد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهل للملك تعذر الايقاع
 له فاستحق المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الاخلافة عن العبد لان المولى

اقرب الناس الى العبد بقيام ملك في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
دين العبد المستغرق لما له ينج ملك المولى في كسبه لان المولى انما
تلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه
سبب ملكه في رقبة العبد كذا في كشف البرودي ومختار فخر
الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التتبع والتوضيح وابن الهمام في
التحرير هو الطريق الثاني مسئلة الموت فقيل هو صفة وجودية
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلا زوال لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال
الحيوة وهذا عند اهل السنة كما في كشف البرودي وفي التقرير عندي الى
اهل السنة قيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة ومعنى الخلق في الآية
التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح
بالبدن ومفارقة وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هادم لا سائر
التكليف ومناف لا الهية احكام الدين مما فيه تكليف ووجه كون الموت
مستقلاً للتكليف في الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت محقق التحبب اللازم الذي لا يرجي
زواله ولا عجز فوقه او العجز به عجز خالص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز به
ينافي الاختيار ففات الغرض ونفوات الغرض وهو الايتان عن اختيار
قلنا ان الزكاة يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة
خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى بناء على ان افضل هو المقصود في حقوق الله

الحق قول الموت
بالموت هو الموت
الحيوة هي الحياة
والموت هو انقطاع
الروح عن البدن
والموت هو انقطاع
الروح عن البدن
والموت هو انقطاع
الروح عن البدن

عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو طهر المصدق
على الزكاة كان له ان ياخذ مقدار الزكاة وسقط الزكاة عنده كما في دين عباد
وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكاة ومثل حكم الزكاة حكم سائر
العبادات كالصلوة والصوم والحج وغيره في السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب
تقصيره في فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت لمحق بالآثام
في احكام الآخرة وما شرع على الميت اما الحاجة لنفسه او الحاجة غيره واثم
الثاني اعني ما شرع على الميت لحاجة غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين
او لا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يبقى على ذمة الميت
الا ما كان متعلقا بعين ولا يكون ديناً فانه يبقى بعتا وتلك
العين كالنوح اثم والغصوب فانها متعلقان بعين الشئ المودع والمنقصة
فلمودع والمنقصة منه ان ياخذ الوديعة والشئ المنقوب من ورثة المودع
والغائب كما ياخذ انهما منهما في حال حيوتهما اذ المقصود في حقوق العباد
هو المال لا الفعل والفعل تبع حوائجهم بالاموال واذا كان كذلك
بقي حق العبد في العين بعد فوت من كانت العين في يده بحصول
المقصود وان فات الفعل لم يمت وما كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون
وجوبه لطريق الصلة كالنفقة او لم يكن وجوبه لطريق الصلة كالديون الوجبة
بالعاقبة فما كان وجوبه لطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصى به فيبقى
من الثلث ما كان لا لطريق الصلة لم يبق بمجرد الذمة لضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق فان الرق يرفع زواله بالاعتاق غالباً لانه مندوب

اليه والموت لا يرجي زواله عادة وان احتل ذلك لطريق الكرامة والمعجزة
كما كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتل
ذمة العبد الدين بدون الفتمام مائة الرقبة والمكسب اليها الضعفا لا
تحملة ذمة الميت بالطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمة بمال تركه
وهو المراد من قوله او بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال
محل الاستيقار الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوى
ذمة الميت لان الكفالة ضم ذمة في المطالبة كالديون فالدائن
ياخذ الديون من مال تركه او يطالب الكفيل بها والوصايا فالوصي له
ياخذ الوصية من ثلث مال تركه والبتحين فيجوز للميت من مال تركه
لكن التجهيز يقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا كان بقاء
هذا القسم شرطاً بانضمام مال او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تصح
الكفالة بما عليه اے على الميت من الدين بعد الموت اذا مات مفلساً
بدون الكفيل قبل الموت عندا بيمينفة لانها اے الكفالة عبارة عن
ضم الذمة اے ذمة الكفيل الى الذمة اے ذمة الاصيل في المطالبة
بما على الاصيل كما هو الاصح على ما في النهاية لانه اصل الدين كما
قيل وعسرى اے الشافعي بدليل بقاء الدين بعد الكفالة على الاصيل
كما كان قبلها ولا مطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت الذي هو الاصل
بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال ليعر الوارث او الوصي
بالادارسته ولا كفيل لطالب به كذا في كشف البرودي فلا ضح في

المطالبة فلا كفالة وعندهما اي عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
 بفتح الكفالة من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلًا وبه اى بذهب
 صاحبيه قالت الائمة الثلاثة يعنى مالك والشافعي واحمد بل عنه ابن قدامة
 الى اكثر اهل العلم كذا ذكر ابن امير الحاج في التقرير تحت حديث جابر كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاني سميت
 فقال عليه دين قالوا نعم دينار ان قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة
 الاضارء هما علي يا رسول الله فصل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 رواه ابو داود والنسائي ولان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
 لم يشرع مبطلًا للمحقق الواجبة عليه ولا مبررًا عنها فلا يبطل للدين الواجب
 على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو اخلف كفيلًا به ثم قفل به
 الشان بعد موته صح ولو كان موته مفلسًا يوجب سقوط الدين عنه لما صحت
 الكفالة بعد الموت وان كان به كفيلًا لان برارة الاصيل توجب برارة الكفيل
 والا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه لو حفر قبره في الطريق
 فمكف فيهما مال او انسان بعد موته يجب الصمان عليه فسلان يعنى عليه الدين
 الواجب في حياة اوله فنثبت من الدين باق في الذمة بعد الموت
 وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بأنه مطالب حقًا للمدعي كذا في كشف
 البرودي ولذا انى لعدم كون الموت مبررًا يطالب الميت
 به اى بما عليه من الدين في الآخرة اجماعا وعدم كون الموت
 مبررًا يصح التبرع بالاداء يعنى لو تبرع احد عن الميت باءاد الدين

هذا قوله حديث جابر ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يصلي على رجل مات
 وعليه دين فاني سميت
 فقال عليه دين قالوا
 نعم دينار ان قال
 صلوا على صاحبكم
 فقال ابو قتادة
 يا علي يا رسول الله
 فصل عليه رسول الله
 صلى الله عليه وسلم
 رواه ابو داود
 والنسائي كذا في
 التقرير

وغيره بانهما على محمل كلا من انتشار الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد
سوار وهي واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع
قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحد باسناد حسن فتحملها البوقمادة فاتيناه فقال
الديناران على فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم
وبرئ منهما الميت قال نعم فصله عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بثلاثة اى جبازة ثلاثة فقال بل عليه
دين قالوا ثلثة ومانير قال بل ترك شيئاً قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
قال البوقمادة صل عليه يا رسول الله وعلى دينه فصله عليه وايضا ينبغي كونه
عدة واقرار بكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال البوقمادة
انا كفل به قال بالوفاء فصله عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر
درهما اوسبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوى قول ابى يوسف فانه لا يشترط
قبول المكفول له في المجلس ومن ثم انفت به بعض المشايخ انتهى ولعل
قوله فيه ما فيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال واورد
المصنف في الحاشية على اكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما ينافى العدة
ينافي الكفالة لعدم برائة المكفول عنه في الكفالة وهو دارد على ما أشكل بلفظ
جابر لاحد واللفظ سلمة بن الاكوع على دينه فلا اغمه رافعا لاحتمال الاقرار
وذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اى كون لفظ رواية ابن حبان انا
اكفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظره بجواز المبالغة في وفاء الوعد
كما هو المتعارف والمطالبة الاخرية اسس مطالبة الدائن من المديون

الحق في رواية جابر
ابى حبان فقال البوقمادة
انا كفل به قال بالوفاء
فصله عليه صلى الله عليه وسلم
وكان عليه ثمانية عشر
درهما اوسبعة عشر درهما
ثم هذا الحديث يقوى قول
ابى يوسف فانه لا يشترط
قبول المكفول له في المجلس
ومن ثم انفت به بعض
المشايخ انتهى ولعل قوله
فيه ما فيه اشارة الى ما
ذكره ابن امير الحاج من
الاشكال واورد المصنف في
الحاشية على اكل بلفظ
جابر للحاكم بان ظاهره
كما ينافى العدة ينافي
الكفالة لعدم برائة
المكفول عنه في الكفالة
وهو دارد على ما أشكل
بلفظ جابر لاحد واللفظ
سلمة بن الاكوع على دينه
فلا اغمه رافعا لاحتمال
الاقرار وذكر المصنف في
الحاشية وفي كونه اى كون
لفظ رواية ابن حبان انا
اكفل به منافيا للوعد كما
في التقرير نظره بجواز
المبالغة في وفاء الوعد
كما هو المتعارف والمطالبة
الاخرية اسس مطالبة
الدائن من المديون

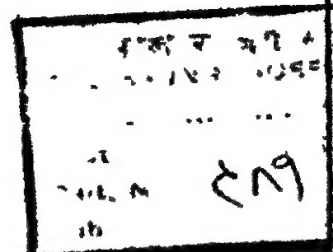
في الآخرة باعتبار الانتم اى انتم المديون وراجعة اليه لا تفنقش هذه
 المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر بال فالذمة يتقوى
 به لكونه محل الاستيقار بدليل ان المعضوب منه اذا سرق المعضوب من
 الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شئ مع ان المطالبة الاحشروية باعتبار
 الانتم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة الاحشروية على
 بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبذرع اذا ادى المتبرع
 لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن لبقاء الدين في
 ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط في حقه وان كان باقيا في حق
 صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر
 فان السقوط اى سقوط الدين عن المديون بالموته ضرورة فوت المحل
 وهو المديون اى لا الوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيقدر بقدر فوت
 المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون دون في حق من له
 الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لاس من جهة المديون لتصح الكفالة وادار
 المتبرع تلا في جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان في حال حيوة لم يصير
 المديون مؤديا بل يبر كما لو ابره رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي
 ابى زيد وكشف البرودي وتلويح التفتازاني وتحرير ابن الحمام وتقرير ابن
 امير الحاج وغيرهم من مصنفات العلماء الاعلام والحمد لعلم بحقيقة المرام

خاتمة الطبع

الحمد لله الواحد الجبار والصلوة والسلام على رسوله المختار وعلى
آله الأبرار وأصحابه الأخيار **و بعد** فإن هذا الشرح الذي ألفه الفضل
الرجل والعلامة الأفاضل للعلامة بشير الدين القنوجي رحمه الله وسماه
كشف المبهمة متناً في المسئلة وهو متن متين في علم الأصول وكاف في شأه للطلبة
والعلماء القبول فإنه قد طبع فيما قبل مما لا غلاط ولعمري حال حال التصحيح
ولعمري قصد في دالي تنقيحه فشمت عن ساق الجدل طبعه لم آل جهد في
التصحيح وبالغت في تهذيبه والتوضيح فجاء بحمد الله كما ترى في وقت
النواظر وسير الخواطر ومع ذلك ان يطلع احد على الخطاء والمسئول
منه العفو والعطاء المرجو من الناظرين ان لا ينسوني في الدعاة

وانا
خادم العلماء

محمد عبد الواحد غفر له الصمد



<p>نورالانوار مصطفائی توحید جمیع کلام مسلم الثبوت محشی شرح مسلم الثبوت برہان کشف المہم ما فی المہم جہانی ساری محشی نظامی شہید مصطفائی فتاویٰ میراث ناموسی کنز الغرائس ترجمہ روایتی و شریعی مائتین شرح عقائد نسبی مع شوشی جدید عربی ماشبہ خیالی پر شرح عقائد ایضا لکھنؤ شرح سائق کامل ایضا خود ماشبہ شرح سائق ماشبہ میرزا احمد شاہ شریعہ ماشبہ میرزا عبدالحکیم برخیالی عقائد الاسلام اعداد مردی عبدالحی صاحب تقریر خیالی دہلی مقالات حمیدی مع ترجمہ فارسی مبایع الانشا عربی حکایت مصطفائی دہلی</p>	<p>مفتی علی بن چوہدری سلیس کائناتیں جلی زبان آفرین دیوان تہی نقذہ امین مغرب لغت امین نسب الہیہ شرح دیوان حاشہ زبان اردو طبو طبیع مہجانی بی پیشینج مائتین دیوان حاشہ کی ہر اصل شعر خط لغہ علی ہر وار کے پنجہ مل لقا و تحقیق محادیت عربی نہایت کیا گیا ہر اداس کے بعد اسی شعر کا ترجمہ آسان مطلب غزل و دین لکھا ہر گونہ ہر شعر کی مدد شرح دین ایک عربی دیکھی اردو شرح سبب معلق حمیدی مع ترجمہ فارسی موجودہ معلق نظامی شرح ایسا خودی مع بر ایسا خودی مفتی شاہ جہانی نظامی مبایع المیزان خال لؤلؤ مجموعہ شہزادہ بی بی لکھنؤ ایضا لکھنؤ</p>	<p>مفتی علی بن چوہدری سلیس کائناتیں جلی زبان آفرین دیوان تہی نقذہ امین مغرب لغت امین نسب الہیہ شرح دیوان حاشہ زبان اردو طبو طبیع مہجانی بی پیشینج مائتین دیوان حاشہ کی ہر اصل شعر خط لغہ علی ہر وار کے پنجہ مل لقا و تحقیق محادیت عربی نہایت کیا گیا ہر اداس کے بعد اسی شعر کا ترجمہ آسان مطلب غزل و دین لکھا ہر گونہ ہر شعر کی مدد شرح دین ایک عربی دیکھی اردو شرح سبب معلق حمیدی مع ترجمہ فارسی موجودہ معلق نظامی شرح ایسا خودی مع بر ایسا خودی مفتی شاہ جہانی نظامی مبایع المیزان خال لؤلؤ مجموعہ شہزادہ بی بی لکھنؤ ایضا لکھنؤ</p>	<p>مفتی علی بن چوہدری سلیس کائناتیں جلی زبان آفرین دیوان تہی نقذہ امین مغرب لغت امین نسب الہیہ شرح دیوان حاشہ زبان اردو طبو طبیع مہجانی بی پیشینج مائتین دیوان حاشہ کی ہر اصل شعر خط لغہ علی ہر وار کے پنجہ مل لقا و تحقیق محادیت عربی نہایت کیا گیا ہر اداس کے بعد اسی شعر کا ترجمہ آسان مطلب غزل و دین لکھا ہر گونہ ہر شعر کی مدد شرح دین ایک عربی دیکھی اردو شرح سبب معلق حمیدی مع ترجمہ فارسی موجودہ معلق نظامی شرح ایسا خودی مع بر ایسا خودی مفتی شاہ جہانی نظامی مبایع المیزان خال لؤلؤ مجموعہ شہزادہ بی بی لکھنؤ ایضا لکھنؤ</p>
---	--	--	--

To: www.al-mostafa.com